المستصفى

من علم الأصول

تصنيف

الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي

(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)

الجزء الأول

« المقدمات المنطقية - الأحكام »

دراسة وتحقيق

الدكتور حمزة بن زهير حافظ

أستاذ أصول الفقه المساعد

الجامعة الاسلامية - كلية الشريعة

المدينة المنورة

((وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني ، من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله ، وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا)) .

أبو حامد الغزالي

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين.. الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة الإسلام، وكفى بها من نعمة، فبعث لنا سيد المرسلين وخاتمهم نبينا محمد بن عبد الله ﷺ، فأخرجنا من الظلمات إلى النور بإذن ربه، فكنا بذلك أسعد الناس وأكملهم، إذ سرنا على هدي كتاب ربنا - سبحانه وتعالى - و سنة رسوله ﷺ، فهما عماد الإسلام ومنابعه، وأصول التشريع وروافده.

والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد، خير الخلق وأكرمهم، أدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق جهاده، تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، نسير على هذا النور إلى كل خير وصلاح، ونعرف شرع الله - تعالى - فنمضي على هداه.. فجزاه الله - تعالى - عنا خير الجزاء.. وجعلنا الله - تعالى - من أتباعه إلى يوم أن نلقاه، وجعلنا من رفقائه بعد أن نلقاه - صلاة دائمة، نرجو بها الأجر العظيم من الله - تعالى -.

وبعد..

فإن علم أصول الفقه من علوم هذه الشريعة الكاملة، وبه يتوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية، التي هي الغاية المطلوبة، والثمرة المرجوة، وهو بالنسبة للقرآن والسنة، كالدلاء بالنسبة للآبار، فلا يستطاع استنباط الماء من البئر إلا بالدلو، كما لا

يستطاع استنباط الحكم من القرآن والسنة إلا بعلم أصول الفقه.

ولذلك كان لهذا العلم أهمية بالغة.. فبه تنضبط الاجتهادات، وتنحصر الخلافيات، حيث ينظر كل مجتهد إلى دليل غيره، ويتبين به طريق علمه، فيتوصل إلى معرفة الحق الواضح.

ولا شك أن قواعد هذا العلم تعتمد اعتماداً كلياً على النظر الصحيح، والفكر النير، والعقل المهتدي بالشرع، لتتقرر وفق الأصول العقلية المتفق عليها..

ومن هنا، كان للميزان الذي خلقه الله - سبحانه وتعالى - الدور الكبير في وضع قواعد هذا العلم، وهذا الميزان هو الذي نسميه العقل.

ولا يزال كثير من الباحثين يذكر كلمة الإمام الغزالي في كلامه عن أهمية أصول الفقه، ومن ثم يصدرونها في أبحاثهم، حيث ينقلون قوله: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذُ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد».

وإذا كان الباحثون يستدلون بقول الغزالي هذا، فهنا - في تقديم كتاب المستصفى محققاً ومفهرساً - أحق أن يتبع.

وكتاب المستصفى للإمام مخمد بن محمد بن الغزالي، من

أركان علم أصول الفقه، ألفه مؤلفه على طريقة المتكلمين، أو بعبارة أخرى، على طريقة الشافعية، حيث يؤصلون القاعدة ويقيمون عليها الدليل، ولا يذكرون الفروع التي ارتبطت بهذه القاعدة إلا يسيراً، وكان الأحناف في مقابلهم، حيث وضعوا أصول فقههم اعتماداً على فروع مذهبهم، فأكثروا من ذكر الفروع لتتضح القاعدة من خلالها.

ولما رأيت أهمية كتاب المستصفى، ورأيت أنه لم يحقق التحقيق العلمي الذي ينتظره كل شغوف بهذا العلم - فقد كانت طباعته قبل ما يقرب من مائة عام، بالإمكانات المتاحة آنذاك - عقدت العزم أن أقوم بهذه المهمة، واستعنت بالله - تعالى -، يحدوني الأمل أن يكون هذا السفر العظيم قريب المنال لطلاب العلم، مريحاً للقارىء بعد تنظيمه التنظيم الجيد، فلا شك أن إخراج أي كتاب إخراجاً جيداً يساعد على فهم ما فيه، وضبط معانيه، ومعرفة رأي صاحبه ومراميه.

وها أنا ذا أقدم كتاب «المستصفى» لطلاب علم أصول الفقه، أرجو به الأجر من الله - تعالى -، وأن ينفع الله به كل من طالعه، ويكرمني الله - تعالى - بقبول دعوة كل من دعى، فإني أرجو ذلك من كل من يستفيد من هذا الكتاب وتحقيقه.

وسأتكلم - موجزاً - عن حياة الغزالي، وعن كتابه المستصفى، وماذا قدمت من خلال تحقيقه..

والله - أسأل - أن يجعل عملي لوجهه الكريم، وأن يغفر لي

خطيئتي يوم الدين، وأن يحيينا على الإيمان به وحده لا شريك له، وأن يميتنا عليه، إنه سميع بصير..

وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. والحمد لله رب العالمين..

حمزة زهير حافظ
المدينة المنورة
في
اليوم الأول من شهر
رمضان المبارك
عام ١٤١٣هـ

سيرة

الإمام

الغزالي

(١)

اسمه ونسبه

هو الشيخ الإمام محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي(١).

أبو حامد الغزّالي..

حجة الإسلام.. زين الدين.

والطوسي نسبة إلى مدينة طوس(٢).

١ـ للغزالي ترجمة في: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ١٩١/٦، وطبقات الشافعية للأسنوي ٢٤٢/٢، وطبقات الشافعية لابن هداية الله ص١٩٢، شذرات الذهب ١٠/٤، وفيات الأعيان ٢١٦/٤، سير أعلام النبلاء ٣٢٢/١٩، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ٣٣٢/٢، اللباب ٣٧٩/٢، معجم المؤلفين ٢٦٦/١١، الوفيات ص٢٦٦، العبر ٣٨٧/٢، المنتظم ١٦٨/٩، نوابغ الفكر الإسلامي لأنور الجندي ص٢٧١، البداية والنهاية لابن كثير ١٧٣/١٢، المنتخب من السياق (الحلقة الأولى من تاريخ نيسابور) ص٨٣.

٢ـ مدينة من مدن إقليم خراسان، بقرب نيسابور، مشهورة، ذات قرى ومياه وأشجار، والمدينة تشتمل على محلتين. يقال لأحدهما الطابران والأخرى نوقان اهـ. هكذا عرفها القزويني ـ ت ٦٨٢ ـ في كتابه آثار البلاد وأخبار العباد ص٤١١. وبقريب من هذا التعريف ذكرت في تقويم البلدان ص٤٤٣، والروض المعطار ص٣٩٨، ومعجم البلدان ٤٩/٤.. أما في كتاب "بلدان الخلافة الشرقية" لمؤلفه "كي لسترنج" ـ ت ١٩٣٣م ـ فقد ذكر مدينة طوس عندما تكلم عن مدينة المشهد ـ وهي مدينة معروفة الآن في إيران ـ فقال لسترنج: وعلى بضعة أميال من شمال المشهد أطلال طوس المدينة القديمة،

والغزّالي نسبة إلى غزل الصوف(١).

وكانت طوس في المائة الرابعة ـ العصر الذي عاش فيه الغزالي ـ المدينة الثانية في ربع نيسابور ـ من أرباع خراسان ـ وتتألف من المدينتين التوأمين: الطابران، ونوقان. وسيتبين موقعها الجغرافي في وقتنا الحاضر من الخارطة التي ترفق بهذا الكتاب. ومما قاله كي سترنج: والظاهر أن طوس لم تقم لها قائمة بعد نهب المغول لها سنة ٦١٧هـ، وأهل ناحية طوس ـ على ما ذكر المستوفي، وهو مؤرخ في المائة الثامنة ـ من أحسن الناس أخلاقاً وألطفهم مع الغرباء.

١ـ كان والد أبي حامد الغزالي يغزل الصوف ثم يبيعه في دكانه في طوس فنسب ابنه محمد إلى صنعة أبيه.. والأصل أن يقال في النسبة إلى الغزل: الغزّال ـ بدون ياء ـ إلا أن الذهبي في العبر ٣٨٨/٢، وابن خلكان في وفيات الأعيان ٩٨/١، قالا: عادة أهل خوارزم وخراسان يقولون: القصّاري بدلاً من القصار والحبّاري بدلاً من الحبار، والشحّامي بدلا من الشحام. وقال صاحب تحفة الإرشاد نقلاً عن الإمام النووي في دقائق الروضة: «التشديد في الغزّالي هو المعروف الذي ذكره ابن الأثير». نقل كلام صاحب تحفة الإرشاد الزبيدي في إتحاف السادة ١٨/١ ثم عقب عليه: بأنه هو المعتمد ـ الآن ـ عند المتأخرين من أئمة التاريخ والأنساب. اهـ. ثم أورد أبياتاً من الشعر أنشدها شيخه عبد الخالق بن أبي بكر الزجاجي بزبيد لأحد شعراء اليمن:

ما للعواذل في هواك ومالي ... روحي فداك يا حبيب ومالي

غزال طرفك إن رنا أحيا به ... وكذلك الإحياء للغزّالي

ولكن، هل «للغزالي» بدون تشديد ـ وهو ما يدور على الألسنة في أيامنا هذه ـ وجه؟ يقول الزبيدي: في المصباح للفيومي ما يؤيد التخفيف، وأن غزالة قرية بطوس، وإليها نسب الإمام أبو حامد، قال: أخبرني بذلك الشيخ مجد الدين بن محمد بن أبي الطاهر شروان شاه بن أبي الفضائل فخراور بن عبيد الله بن ست النساء بنت أبي حامد الغزالي ببغداد سنة عشر وسبعمائة، وقال لي أخطأ الناس في تثقيل جدنا، وإنما

(٢)
مولده وصباه

ولد محمد بن محمد... الغزالي في مدينة طوس، في نصفها الذي يعرف بـ «الطابران» -، ولها نصف آخر هو «نوقان»(١) - سنة أربعمائة وخمسين من الهجرة النبوية - على صاحبها أفضل الصلاة والسلام -.

من رجل كان يغزل الصوف ويبيعه في دكانه، وينفق على عياله، مما يرزقه الله من مهنته وعمله..

هو مخفف.. اهـ. وقال الشهاب الخفاجي في آخر شرح الشفا: "ويقال إنه منسوب إلى غزالة ابنة كعب الأحبار" اهـ. وهذا إن صح فلا محيد عنه. راجع إتحاف السادة ١٨/١، وهامش الطبقات الكبرى لابن السبكي ١٩١/٦، والمصباح المنير ص٤٤٧. ومما يلاحظ ـ الآن ـ أنه لا أحد ينسب الإمام أبا حامد إلا بالتخفيف.. وهو إما تأثر بالرأي الأخير، أو مصيرٌ إلى التخفيف في النطق.. فتركوا التشديد في "الغزّالي". والله أعلم.

١ـ كانت نوقان في المائة الثالثة ـ على ما ذكر اليعقوبي ـ ٢٧٨هـ ـ أكبر نصفي طوس، إلا أن الطابران قد جاوزتها كبراً في المائة التالية لها، وبقيت المدينة الكبرى حتى أيام ياقوت، حين أخربت جحافل المغول طوس.. وكان الحصن المجاور للطابران بناء فخماً عظيماً يرى من بعيد، على قول المقدسي ـ ٣٧٥هـ ـ وأسواق هذا النصف من المدينة عامرة، وجامعها حسن البناء بديع التزويق. راجع بلدان الخلافة الشرقية ص٤٣٠.

وكان هذا الرجل يحب الصالحين والعلماء، وكان يتمنى أن يرزقه الله أولاداً فيعلمهم الفقه، فلما حضرته الوفاة أوصى بمحمد وبأخيه أحمد(١) إلى صديق له متصوف من أهل الخير، وقال: «إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط، واشتهي استدراك ما فاتني في ولديَّ هذين»، فأقام بهما، وعلمهما الخط، وأدبهما، إلى أن فني ما ترك لهما أبوهما.

وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما، فقال لهما: إعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما، وأنا رجل لا مال لي فأواسيكما به، وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة، فإنكما من طلبة العلم، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما.

ففعلا ذلك، وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما.

وكان الغزالي يحكي هذا ويقول: طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله.

وقرأ طرفاً من الفقه في بلده على أحمد بن محمد

١ـ أحمد بن محمد بن محمد الغزالي، أبو الفتوح، واعظ، صوفي، عالم، تفقه ثم غلب عليه الوعظ، وكان قد درس مكان أبي حامد في النظامية لما تزهد وتركها، اختصر "الإحياء" الذي صنفه أخوه في مجلد، سماه "لباب الإحياء"، وله تصنيف آخر سماه "الذخيرة إلى علم البصيرة" مات سنة ٥٢٠هـ. راجع ترجمته في: طبقات ابن السبكي ٦٠/٦، ووفيات الأعيان ٩٧/١.

الراذكاني(١).

وبذلك يكون قد تأسس في بلده، وأخذ ببداية الطريق إلى العلم الذي سيبرز فيه، كواحد من أكبر وأشهر علماء ذلك العصر.

١ـ نسبة إلى "رَاذَكان" قرية من قرى طوس.. قال ابن السبكي في طبقاته ٩١/٤: وهو أحد أشياخ الغزالي في الفقه، تفقه عليه قبل رحلته إلى إمام الحرمين. وراجع ـ أيضاً ـ اللباب ٥/٢.

(٣)

رحلاته في طلب العلم والتعليم

إلى جرجان(١):

بعد أن درس وتعلم في بلده، كان كغيره من أهل ذلك الزمان، حيث كانوا يرتحلون لطلب العلم والاطلاع على ما عند علماء البلاد الأخرى، فشد الرحال إلى جرجان.

وهناك التقى الإمام أبي نصر الإسماعيلي(٢)، وعلق عنه

١ـ مدينة في إقليم اتحد معها في الاسم، ويقع إقليم جرجان في جنوب شرق بحر قزوين ـ بحر الخرز قديماً ـ ويضم في الإغلب السهول العريضة والأودية التي يسقيها نهرا جرجان وأترك، وقد خرب هذا الإقليم في المائة السابعة على أيدي المغول، ثم دمرته حروب تيمور في ختام المائة الثامنة. وهذه المدينة تسمى ـ الآن ـ "من كركان" وجرجان جانبان، بينهما يجري نهر جرجان، فجرجان الجانب الشرقي، وبكر أباد الجانب الغربي، وسمى المقدسي الجانب الشرقي من جرجان "شهرستان"، وتبعد جرجان عن بحر قزوين مسيرة يوم. راجع: معجم البلدان ١١٩/٢، آثار البلاد وأخبار العباد ص٣٤٨، الروض المعطار ص١٦٠، مراصد الاطلاع ٣٢٣/١.

٢ـ محمد بن أحمد بن إسماعيل الإسماعيلي، كان عالماً رئيساً، رأس في حياة أبيه، وكان رئيس مدرسة جرجان، ورحل في صباه، فسمع أبا العباس الأصم، وديلم بن أحمد، وأبا بكر الشافعي، وأبا يعقوب البحيري، وابن رحيم الكوفي، وغيرهم، روى عنه حمزة السهمي، وقال في تاريخه: كان له جاه عظيم، وقبول عند الخاص والعام، وكان يعرف الحديث. اهـ. وهو من أصحاب أصحاب الأشعري. راجع: طبقات الشافعية الكبرى

التعليقة، وهو لم يبلغ العشرين بعد، ثم عاد بعد ذلك إلى طوس، ولا يسعفنا التاريخ فيبين لنا كم قضى في جرجان، ولكنه - على كل حال - قضى بعد عودته من جرجان ثلاث سنين في طوس.

وهنا واقعة طريفة، يذكرها المؤرخون عن الشيخ أسعد الميهني(١)، قال: سمعت الغزالي يقول: قطعت علينا الطريق، وأخذ العيارون - قطاع الطرق - جميع ما معي، ومضوا، فتبعتهم، فالتفت إليَّ رئيسهم وقال: ارجع وإلا هلكت.

فقلت له: أسألك بالذي ترجو السلامة منه، أن ترد عليَّ تعليقتي؛ فما هي بشيء تنتفعون به.

فقال لي: وما هي تعليقتك.

فقلت: كتب في تلك المخلاة، هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها.

فضحك وقال: كيف تدعي أنك عرفت علمها، وقد أخذناها منك، فتجردت عن معرفتها، وبقيت بلا علم.

٩٢/٤، تبين كذب المفتري ص٢٣١، اللباب ٤٦/١.

١ـ أبو الفتح أسعد بن أبي نصر بن الفضل القرشي الميهني، نسبة إلى ميهنة، قرية من طوس، أحد شيوخ الشافعية في عصره، درَّس بالنظامية سنة ٥٠٧هـ ثم عزل بعد ست سنوات، ثم وليها سنة ٥١٧هـ تفقه على أبي المظفر السمعاني، كان مولده سنة ٤٦١هـ ووفاته في ٥٢٧هـ. راجع ترجمته في: سير أعلام النبلاء ٦٣٣/١٩، وفيات الأعيان ٢٠٧/١، وطبقات الأسنوي ٤٢٤/٢.

ثم أمر بعض أصحابه، فسلم إليَّ المخلاة .

فقال الغزالي: هذا مستنطق أنطقه الله - تعالى -، يرشدني به في أمري، فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنوات. حتى حفظت جميع ما علَّقْته، وصرت بحيث لو قطع عليَّ الطريق لم أتجرد من علمي(١).

في نيسابور(٢).

بعد ثلاث سنوات من رجعته إلى طوس، رحل الغزالي إلى

١ـ قال ابن السبكي في طبقاته: وقد روى هذه الحكاية عن الغزالي ـ أيضاً ـ الوزير نظام الملك، كما هو مذكور في ترجمة نظام الملك، من ذيل ابن السمعاني.

٢ـ مدينة من مدن خراسان، ذات فضائل حسنة وعمارة، وكانت من أحسن بلاد الله وأطيبها، خربها التتار عام ٦١٨هـ والعامة يسمونها "نشاوور" هكذا ورد ذكرها في آثار البلاد ص٤٧٣، ومعجم البلدان ٣٣١/٥، والروض المعطار ص٥٨٨، ومراصد الاطلاع ١٤١١/٣. وينقل لسترنج عن ابن حوقل ـ ٣٦٧هـ ـ قوله: ليس في خرسان مدينة أصح هواء، وأفسح فضاء، وأشد عمارة من نيسابور. وفي الفارسية الحديثة يلفظ اسمها "نيشابور" وهو مشتق من "نيوشاه بور" في الفارسية القديمة، ومعناه: "اشيء أو عمل أو موضع) سابور الطيب" وإنما سميت بذلك نسبة إلى الملك سابور الثاني الساسي الذي جدد بناءها في المائة الرابعة الميلادية، وفي صدر العهد الإسلامي كان يقال ـ أيضاً ـ لنيسابور "أبرشهر"، ومعناه: مدينة الغيم. وكان يلفظ اسمها في المائة السابعة "نشاوور". وزارها ابن بطوطة في المائة الثامنة فوجدها عامرة. راجع هذه المعلومات وغيرها في بلدان الخلافة الشرقية ص٤٢٤ وما بعدها.

نيسابور، حيث المدرسة النظامية، وحيث إمام الحرمين(١) رئيسها.

وهناك أكب على دراسة الفقه والأصول، والمنطق والكلام وغيرها. يقول ابن السبكي: «قدم الغزالي نيسابور، ولازم إمام الحرمين وجد، واجتهد، حتى برع في المذهب والخلاف والجدل

١ـ هو الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف.. الجويني النيسابوري. والجويني نسبة إلى جُوَيْن، ناحية من نواحي نيسابور، ولد بها والد إمام الحرمين الشيخ عبد الله بن يوسف، فأتت هذه النسبة لإمام الحرمين عن طريق الوراثة. ولد عبد الملك في سنة ٤١٩هـ، وتفقه على والده، وسمع منه الحديث ومن غيره، وقعد للتدريس بعد والده ولم يبلغ العشرين، ومكانته بين علماء الأمة مما لا ينكر، وكتب في علم الكلام، والأصول والفقه، فكان هو المقدم.. ومن تاريخه: أنه جاور بمكة أربع سنين، يدرس ويفتي، وكذلك أقام بالمدينة المنورة ـ على ساكنها أفضل الصلاة والسلام ـ فلذلك سمي بـ «إمام الحرمين»، قال أبو سعيد الطبري القاضي ـ وقد قيل له إنه لقب إمام الحرمين ـ: بل هو إمام خراسان والعراق، لفضله وتقدمه في أنواع العلوم. له في أصول الفقه: البرهان ـ وهو مطبوع ـ، والورقات ـ كذلك ـ ومغيث الخلق في ترجيح القول الحق ـ مطبوع ـ، والتلخيص في الأصول ـ محقق في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ـ، وغياث الأمم في التياث الظلم، وله عدد من كتب الفقه، لم اطلع على شيء منها مطبوع، ولكن أخبرت بوجود نسخة خطية من كتابه «نهاية المطلب في دراية المذهب» في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وله في الجدل «الكافية»، وفي أصول الدين الإرشاد إلى قواطع الأدلة ـ مطبوع ـ، والشامل في أصول الدين ـ مطبوع ـ، وكذلك العقيدة النظامية. وله مصنفات أخرى، توفي إمام الحرمين عام ٤٧٨هـ. راجع ترجمته في: الطبقات الكبرى للسبكي ١٦٥/٥، واللباب ٣١٥/١، سير أعلام النبلاء ٤٦٨/٨، وفيات الأعيان ١٦٧/٣، ومقدمة تحقيق كتاب المنخول ص١٣.

والأصلين والمنطق والفلسفة، وأحكم كل ذلك».

تربى الغزالي على يد الجويني، ونهل من علمه، وأصبح التلميذ النجيب، فأعجب به شيخه، وأظهر التبجح به، فعاش الغزالي ردحاً من الزمن مع إمام الحرمين، وهو من هو في العلم، وقضى أبو حامد أياماً حافلة بالتعلم والتعليم، حتى فاز بشهادة إمام الحرمين بأنه بحر مغدق. فقد كان إمام الحرمين يقول: «الغزالي بحر

مغرق» (١)، وإلكيا (٢) أسد مخرق، والخوافي(٣) نار تُحرق»، كما

١ـ في بعض النقول: مغدق، واخترت "مغرق" مراعاة للسجع، وإن كان "مغدق" في المعنى أبلغ.

٢ـ هو علي بن محمد الطبري، المعروف بـ "إلكيا الهراسي"، وإليكا بهمزة مكسورة ولام ساكنة ثم كاف مكسورة، بعدها ياء بنقطتين من تحت ـ ومعناه ـ بلغة الفرس ـ: الكبير القدر. أما الهراسي ـ براء مشددة وسين مهملتين ـ فقد قال الأسنوي: لا أعلم نسبه إلى أي شيء اهـ. وكنيته أبو الحسن، ولقبه: عماد الدين. تفقه ببلده ثم رحل إلى نيسابور قاصداً إمام الحرمين، وعمر الكيا ثماني عشرة سنة، ولازمه حتى برع في الفقه والأصول والخلاف، وهو من أكبر تلامذة الإمام، وكان إماماً نظاراً قوي البحث، تولى النظامية في بغداد سنة ٤٩٣هـ، واستمر مدرساً بها إلى أن توفي في أول المحرم سنة ٥٠٤هـ، وعمره أربع وخمسون عاماً، وكان جهوري الصوت، حسن الوجه، ومن كلامه وبيانه واعتزازه بالحديث الشريف قوله: إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح، طارت رؤوس المقاييس في مهاب الرياح" أما قول إمام الحرمين: "إلكيا أسد مخرق" فقد يكون المراد به أنه لا يقع في أمر إلا خرج منه، من قولهم: رجل مخراق. كذا في لسان العرب ٧٧/١٠، أو من أخرقه، أدهشه، فهو مدهش. كذا في ترتيب القاموس للزاوي ٤٥/٢، وفي سير أعلام النبلاء: إلكيا أسد مطرق. وله كتب، منها: شفاء المسترشدين في مباحث المجتهدين ـ ولا أعلم هل هو مطبوع أو مخطوط أو مفقود ؟ـ، وأحكام القرآن، وهو مطبوع في أربعة أجزاء بدار الكتب العلمية ـ بيروت، وله تعليق في الأصول، ولوامع الدلائل في زوايا المسائل، ونقد مفردات الإمام أحمد. راجع ترجمته في: شذرات الذهب ٨/٤، هدية العارفين ٦٩٤/١، وسير أعلام النبلاء ٣٥٠/١٩، طبقات الشافعية للسبكي ٢٣٠/٥، الفتح المبين ٧/٢.

٣ـ أحمد بن محمد بن المظفر، ونسبته إلى "خواف" ـ بفتح الخاء المعجمة، وآخرها فاء بعد الواو والألف ـ قرية من قرى نيسابور، تفقه على أبي إبراهيم الضرير ثم على

ينقل عنه أنه كان يقول: «التحقيق للخوافي، والحدْسيات للغزالي، والبيان للكيا»(١).

والفترة التي عاش فيها الغزالي في نيسابور كانت من أخصب فترات حياته العلمية، قال الزبيدي: «ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين، حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق والحكمة والفلسفة، وأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب العلوم، وتصدى للرد على مبطليهم وإبطال دعاويهم، وصنف في كل فن من الفنون كتباً أحسن تأليفها، وأجاد وضعها وترصيفها»(٢) اهـ.

والذي يبدو أن كلام الزبيدي فيه تعميم وإطلاق لا يتمشى مع الواقع. والواقع أن دراسته للفلسفة واطلاعه على علوم الفلاسفة، والرد عليها، لم يكن ذلك إلا في بغداد، هذا ظاهر كلامه في المنقذ من الضلال حيث يقول: «ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة.. فشمرت على ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من

إمام الحرمين الجويني، ولي قضاء طوس ثم صرف عنه، وكان قد درَّس في حياة الإمام، وكان أسداً لا يصطلى له بنار، قادراً على قهر الخصوم، ومن هذا قال إمام الحرمين: الخوافي نار تحرق. قال معاصروه: رزق من السعد في المناظرة كما رزق الغزالي من السعد في المصنفات، وكان ديناً ورعاً ناسكاً، لم تعرف له هناة. راجع ترجمته في: طبقات الشافعية لابن السبكي ٦٣/٦، طبقات الشافعية للأسنوي ٤٨٠/١، شذرات الذهب ٤١٠/٣، اللباب ٤٦٨/١، وفيات الأعيان ٩٦/١.

١ـ راجع طبقات السبكي ٢٠٢/٦.

٢ـ إتحاف السادة ٧/١.

الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في وقت فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنون بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد»(١).

وقد يؤيد عدم خوضه في الفلسفة، ما ذكره الذهبي من أنه في نيسابور: «برع في الفقه، ومهر في الكلام والجدل» ولم يذكر غير ذلك(٢).

وعلى كل حال، فإنه استمر في نيسابور مقيماً مع إمام الحرمين، وإمام الحرمين مظهر التبجح به.

وهل ألف في أصول الفقه - وهو ميداننا - وهو في نيسابور، وقت حياة الجويني؟ هذا ما يثبته ابن السبكي حيث قال: «والمنخول، وقد صنفه في حياة أستاذه» اهـ.

غير أن هذا يشكل عليه: أن الغزالي يذكر في بعض الأحيان إمام الحرمين في كتاب المنخول، ثم يترحم عليه - ومعلوم أن هذا يدل على أنه وضعه بعد وفاة الإمام(٣).

إلا أن هذا الإشكال يمكن دفعه، بأن يقال: هذا من وضع النساخ عندما كانوا ينسخونه بعد وفاة إمام الحرمين، أو عندما كان الغزالي يمليه على الناس بعد وفاة الجويني. والله أعلم.

١ـ المنقذ من الضلال ص٣٦.

٢ـ سير أعلام النبلاء ٣٢٣/١٩.

٣ـ راجع المقدمة الدراسية لكتاب المنخول، بتحقيق محمد حسن هيتو.

وكم قضى الغزالي من الزمان في نيسابور بين يدي إمام الحرمين: (إذا سألنا التاريخ عن مدة إقامة الغزالي في نيسابور لم نظفر منه بجواب، لأنه لم يحدد لنا مبدأ المقام، وإن حدد نهايته)(١).

لكن، يبدو أن المدة لم تكن قصيرة، بل ربما وصلت إلى عشر سنين، حيث المعروف عن الغزالي: أن بداية خوضه ونظره في علوم الآخرين وتعمقه فيها كان لما قدم نيسابور، وهناك تلقى من العلوم ما جعله ينظر فيها، فهو يقول: «ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين، إلى الآن، وقد ناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمراته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور»(٢).

ثم وجدناه وقد خرج من نيسابور وعمره ثمان وعشرون عاماً، فقرب لنا أن مدة إقامته هناك تقارب عشر سنين. على فرض أنه جاء إلى نيسابور وهو ابن ثمانية عشر عاماً - ولم يبلغ العشرين -

وهكذا انتهت مرحلة من أساسات مراحل حياة أبي حامد.

فخرج من نيسابور بعد وفاة إمام الحرمين، سنة ٤٨٧هـ.

١ـ الحقيقة في نظر الغزالي ص٢١.

٢ـ المنقذ من الضلال ص٢٤.

إلى المعسكر[1]:

اتجه الغزالي بعد خروجه من نيسابور إلى المعسكر. وهناك كان نظام الملك[2]، يلتقي حوله العلماء من كل حدب وصوب، يتناظرون، ويتدارسون، وكل يدلي بدلوه.

هكذا يصور بعض المؤرخين حال المعسكر من الناحية العلمية، والتي شارك فيها الغزالي بأوفر نصيب، «إن الغزالي قصد المعسكر ليظهر على خصومه، وينال أوسمة العلم والشرف، فإن نظام

١ـ منطقة خاصة بالإمارة، بالقرب من نيسابور، حيث كان يقيم نظام الملك الوزير، ويسميه الذهبي: "المخيم السلطاني". وفي ذلك يقول: "ثم سار أبو حامد إلى المخيم السلطاني، فأقبل عليه نظام الملك، وسر بوجوده" راجع سير أعلام النبلاء ٣٢٣/١٩، وبلدان الخلافة الشرقية ص٤٢٥.

٢ـ الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، أبو علي، الملقب بقوام الدين، ونظام الملك، وزير حازم عال الهمة، أصله من نواحي طوس، وتأدب بآداب العرب، وسمع الحديث الكثير، واشتغل بالأعمال السلطانية، فاتصل بالسلطان ألب أرسلان ـ وهو الذي كان الحاكم الفعلي للدولة العباسية في ذلك الزمان ـ فاستوزره فأحسن التدبير وبقي في خدمته عشر سنين، ولما مات ألب ارسلان خلفه ابنه ملك شاه. فصار الأمر كله لنظام الملك، وأقام على هذا عشر سنين، وكان محباً للخير، عاملاً به، سامعاً للنصيحة، مقدراً للعلماء، أقام المدارس في كثير من البلاد، من أشهرها نظامية بغداد، ونظامية نيسابور. ولد سنة ٤٠٨هـ، وقتل على يد ديلمي باطني على مقربة من نهاوند، ودفن في أصبهان سنة ٤٨٥هـ. راجع ترجمته في: وفيات الأعيان ١٢٨/٢، سير أعلام النبلاء ٩٤/١٩، الأعلام ٢١٩/٢، الكامل لابن الأثير ١٦١/٨، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية) لمحمد خضري ص٤٢٨.

الملك كان أكبر رجل في الامبراطورية وقد أسس مدارس في مدن مختلفة لتشجيع العلم»(١).

واختار نظام الملك الإمام الغزالي ليكون مدرساً في نظامية بغداد.

إلى بغداد:

حمل الغزالي متاعه وانطلق إلى بغداد، حيث دار الخلافة، فجاءها وباشر إلقاء الدروس، وذلك في جمادى الأولى سنة أربع وثمانين وأربعمائة، وكان إذ ذاك قد قارب الثلاثين، فأعجب به أهل العراق، وارتفعت منزلته عندهم، فدرس ونشر العلم، وكان يرضي الطلبة، ويلقي الدروس على نحو ثلاثمائة نفر من أكابرهم أو يزيدون، وأفتى، وصنف، وصار عظيم الجاه، عالي المرتبة، مسموع الكلمة، مشهور الاسم، تضرب به الأمثال، وتشد إليه الرحال.

وفي بغداد أكب على دراسة الفلسفة، فدرس كتب ابن سينا(٢)

١ـ الحقيقة في نظر الغزالي ـ نقلاً عن زويمر في كتابه حياة الغزالي ـ ص٣٠.

٢ـ الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، ألف في الطب والمنطق والفلسفة، ولد سنة ٣٧٠هـ في قرية من قرى بخارى، تقلد الوزارة في همذان، ثم تركها إلى أصفهان، وهناك ألف أكثر كتبه.. يقول ابن القيم: «كان ابن سينا ـ كما أخبر عن نفسه ـ هو وأبوه من أهل دعوة الحاكم، من القرامطة الباطنيين» وقال ابن تيمية: «تكلم ابن سينا في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع،

والفارابي(١) دراسة عميقة - كما سبق الإشارة إلى ذلك -.

وعلى إثر ذلك كتب «مقاصد الفلاسفة» ثم صنف بعد ذلك «تهافت الفلاسفة» ليبطل مذهبهم، وليتضح للناس ما هم عليه من باطل.

ويذكر المؤرخون - هنا -: أن الناس كانوا لذلك أحوج ما يكونون، فبين زيف هذه الثقافة الوافدة، والتي أخذت بألباب كثير من الناس ففتنوا بها، فكان صنيع الغزالي بتوفيق من الله - تعالى

لم يتكلم بها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم، فإنه استفادها من المسلمين، وإن كان إنما يأخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين، كالإسماعيلية". وأشهر كتبه "القانون" في الطب، بقي مرجعاً عند علماء الفرنج ستة قرون، وله "الشفاء" وهو من الكتب التي قرأها الغزالي، حتى قال بعضهم: "الغزالي أمرضه الشفاء" وغير ذلك من الكتب المطبوعة والمخطوطة.. إلا أن الغزالي في كتاب من آخر كتبه وهو "المنقذ من الضلال" يقول - عن الفلاسفة -: فوجب تكفيرهم، وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا والفارابي، وغيرهم، توفي سنة ٤٢٨هـ. راجع ترجمة ابن سينا في: وفيات الأعيان ١٥٧/٢، الرد على المنطقيين ص١٤١- ١٤٤، الأعلام ٢٦١/٢.

١- محمد بن محمد بن طَرْخان بن أوزلغ، أبو نصر، ويعرف بالمعلم الثاني، لأنه شرح مؤلفات "أرسطو" المعلم الأول عند الفلاسفة. والفارابي أكبر الفلاسفة المنتسبين للإسلام، ولد في "فاراب" على نهر جيحون. وانتقل إلى بغداد، ونشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه ورحل إلى مصر والشام، واتصل بسيف الدولة الحمداني. له كتب متعددة منها "الفصوص"، و "آراء المدينة الفاضلة" كان مولده سنة ٢٦٠هـ وتوفي سنة ٣٣٩هـ. راجع ترجمته في: وفيات الأعيان ١٥٣/٥، الأعلام ٢٤٢/٧.

-، فعرى القوم وأبان عوارهم، ورد الناس إلى معتقدهم وإيمانهم رداً جميلاً.

كما أنه قام بالرد على الباطنية، وأظهر فضائحهم في كتابه المشهور «فضائح الباطنية» فعرف الناس من هم، وما هم عليه من باطل ومخالفة للدين، وبعد عن المنهج القويم.

هكذا كان الغزالي في بغداد، علم من الأعلام، وعالم من العلماء الأفذاذ، يشار إليه بالبنان، فاحتل المرتبة العليا.

ولكن، هل تدوم الدنيا على حال.. لا شك أن هذا من المحال إذا، ما الذي حدث لهذا الإمام.. لقد عزم على الرحيل إلى دمشق.. لماذا؟

هذا ما سنتركه له يبينه ببيانه، وبما صاغه بيده في كتابه «المنقذ من الضلال».

إلى دمشق:

يقول الغزالي: «كان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله - تعالى -، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق.

ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت

بي من الجوانب.

ولاحظت أعمالي، وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة.

ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه، وانتشار الصيت.

فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار، إن لم اشتغل بتلافي الأحوال.

فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً، وأحل العزم يوماً، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه الأخرى، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جند الهوى حملة، فتفترها عشية.

فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادى الإيمان ينادي الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل، فإن لم تستعد - الآن - للآخرة فمتى تستعد، وإن لم تقطع - الآن - هذه العلائق، فمتى تقطع.

فعند ذلك تنبعث الداعية، وينجزم العزم على الهرب والفرار ثم يعود الشيطان، ويقول: هذه حال عارضة، إياك أن تطاوعها، فإنها سريعة الزوال، فإن أذعنت لها، وتركت هذا الجاه العريض، والشأن

المنظوم الخالي عن التكدير والتنغيص، والأمن المسلّم الصافي عن منازعة الخصوم، ربما التفتت إليه نفسك ولا يتيسر لك المعاودة .

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة، قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة.

وفي هذا الشهر، جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطراب، إذ أقفل الله على لساني، حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً، تطييباً لقلوب المختلفين إليّ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة، ولا أستطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلة في لساني حزناً في القلب، بطلت معه قوة الهضم، ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج. وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم.

ثم لما أحسست بعجزي، وسقط - بالكلية - اختياري، التجأت إلى الله - تعالى -، التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب.

وأظهرت عزم الخروج إلى مكة، وأنا أدبر في نفسي سفر الشام، حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المقام بالشام، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ألا

أعاودها أبداً.

واستهدفت لأئمة العراق كافة، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عما كنت فيه سبباً دينياً، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين، وكان ذلك مبلغهم من العلم.

ثم ارتبك الناس في الاستنباطات، وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة، وأما من قرب من الولاة - وكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي، والانكباب علي وإعراضي عنهم، وعن الالتفات إلى قولهم - فيقولون: هذا أمر سماوي، وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم.

ففارقت بغداد، وفرقت ما كان معي من المال، ولم أدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال، ترخصاً بأن مال العراق مرصد للمصالح، لكونه وقفاً على المسلمين، فلم أر في العالم مالاً يأخذه العالم لعياله أصلح منه.

ثم دخلت الشام، وأقمت به قريباً من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله - تعالى - كما كنت حصلته من علم الصوفية.

وكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي.

إلى بيت المقدس:

يقول الغزالي: «ثم رحلت إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة، وأغلق بابها على نفسي».

إلى الحجاز:

قال الغزالي: «ثم تحركت في داعية فريضة الحج، والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسول الله ﷺ بعد الفراغ من زيارة الخليل - صلوات الله عليه -، فسرت إلى الحجاز(١) -.

إلى طوس:

قال الغزالي: «ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه، فآثرت العزلة به - أيضاً - حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر..

وكانت حوادث الزمان، ومهمات العيال، وضرورات المعاش(٢) تغير في وجه المراد وصفوة الخلوة، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة، لكني لا أقطع طمعي فيها، فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها، فدمت على ذلك عشر سنين» اهـ.

وبذلك يكون الإمام الغزالي قد قضى من عمره عشر سنين

١ـ المنقذ من الضلال من ص٦٣ـ ٦٧.

٢ـ يذكر بعض المؤرخين: أن الغزالي كان يتعيش من النسخ. راجع البداية والنهاية ١٢/١٧٣.

متنقلاً بين الشام وبيت المقدس والحجاز.

ويذكر بعض المؤرخين أنه قصد في تلك الفترة مصر، وأقام بالأسكندرية مدة، ثم عاد إلى الشام، وأخذ في تصنيف «إحياء علوم الدين»، والكتب المختصرة، مثل «الأصول الأربعين» و «جواهر القرآن»(١).

وفي طريقه إلى بلده طوس، عرج على بغداد، ولكنه لم يتصل بأحد من السلاطين والأمراء، فقد أخذ على نفسه عهداً، حيث قال: «لما وقفت على تربة الخليل - عليه السلام - في سنة (٤٨٩هـ) نذرت ثلاثة: أن لا أقبل من أي سلطان أي مال، وأن لا أذهب إلى سلام أي سلطان، وأن لا أناظر أحداً».

وهناك في بغداد، حدث بكتاب الإحياء.

وبعد ذلك عاد إلى «طوس»، فهو الذي يردد قول الشاعر:

وحبب أوطان الرجال إليهم	مآرب قضاها الشباب هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم	عهود الصبا، فيها فحنوا لذالكا

إلى نيسابور - مرة أخرى -:

ثم إن الوزير فخر الملك(٢) بن نظام الملك حضر إليه، وألح

١ـ مفتاح السعادة ٣٣٥/٢.

٢ـ علي بن الحسين بن علي بن إسحاق، أبو المظفر، كان أكبر أولاد نظام الملك، وكان وزيراً للسلطان بركيارق سنة ٤٨٨، ثم وزيراً لصاحب نيسابور سنجربن ملكشاه. راجع الكامل لابن الأثير ٣٣٧/٨، الأعلام ٨٢/٥.

عليه أن يذهب إلى نيسابور ليدرس في نظاميتها، فأجاب إلى ذلك.

يقول الغزالي - بعد أن تكلم عن انصراف كثير من الناس عن الشرع -: «فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه الأسباب، ورأيت نفسي لازمة مجتهدة مُلِبَّة بكشف هذه الشبهة، حتى كان فضح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء، لكثرة خوضي في علومهم وطرقهم - أعني طرق الصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسمين من العلماء - انقدح في نفسي أن ذلك متعين في الوقت محتوم، فماذا تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عم الداء، ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك.

ثم قلت في نفسي، متى تشتغل أنت بكشف هذه الغمة، ومصادمة هذه الظلمة، والزمان زمان الفترة، والدور دور الباطل. ولو اشتغلت بدعوة الخلق عن طرقهم إلى الحق لعاداك أهل الزمان في جمعهم، وأنّى تقاومهم، فكيف تعايشهم!، ولا يتم ذلك إلا بزمان مساعد، وسلطان متدين قاهر.

فترخصت بيني وبين الله - تعالى - بالاستمرار على العزلة، وتعللاً بالعجز عن إظهار الحق بالحجة.

فقدر الله - تعالى - أن حرك داعية سلطان الوقت في نفسه، لا بتحريك من خارج، فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور، لتدارك هذه الفتنة، وبلغ الإلزام حداً كاد ينتهي لو أصررت على الخلاف إلى حد الوحشة.

فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف، فلا ينتهي أن يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة، وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق، ولم ترخص نفسك لعسر مقاساة الخلق والله - تعالى يقول: ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ ويقول عز وجل لرسوله - وهو أعز خلقه -: ﴿ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبأ المرسلين﴾.

فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة، والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين، كثيرة متواترة، تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد، قدرها الله - سبحانه - على رأس هذه المائة، وقد وعد الله - سبحانه - بإحياء دينه على رأس كل مائة.

فاستحكم الرجاء، وغلب حسن الظن، بسبب هذه الشهادات، ويسر الله الحركة إلى نيسابور، للقيام بهذا المهم، في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة»(١).

ومما قاله: «وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت، فإن الرجوع عود إلى ما كان، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان ذلك

١ـ المنقذ من الضلال ص٨٠ـ ٨١.

قصدي ونيتي.

وأما الآن، فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه، ويعرف به سقوط رتبة الجاه، هذا هو - الآن - نيتي وقصدي، وأمنيتي، يعلم الله ذلك مني.

وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري، ولست أدري أأصل إلى مرادي، أم أخترم دون غرضي؟.

ولكني، أومن إيمان يقين ومشاهدة، أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وأني لم أتحرك، لكنه حركني، وأني لم أعمل، لكنه استعملني.

فأسأله أن يصلحني - أولا - ثم يصلح بي، ثم يهدي بي، وأن يريني الحق حقاً، ويرزقني اتباعه، ويريني الباطل باطلا، ويرزقني اجتنابه»(١).

يقول عبد الغافر الفارسي: سألناه عن كيفية رغبته في الخروج من بيته، والرجوع إلى ما دعي إليه من أمر نيسابور، فقال - معتذراً عنه -: ما كنت أجوز في ديني أن أقف عن الدعوة، ومنفعة الطالبين بالإفادة وقد حق عليَّ أن أبوح بالحق وأنطق به، وأدعو

١- المنقذ من الضلال ص٨٢.

إليه(١).

العودة الأخيرة إلى طوس:

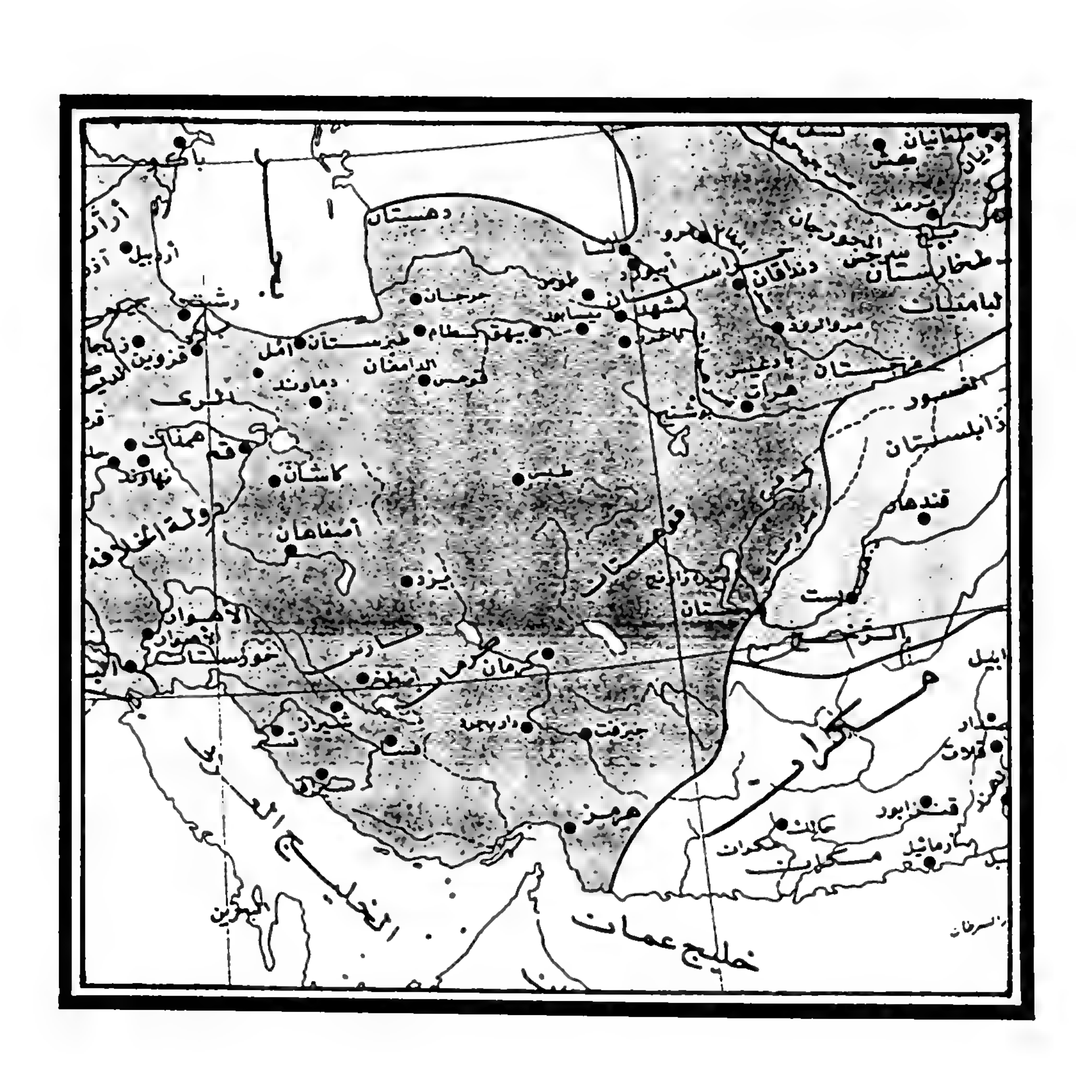
بعد أن درس الغزالي بنيسابور مدة يسيرة، كما يقول السبكي - رجع إلى مدينة طوس، واتخذ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء، ومكاناً لإقامة الصوفية.

ووزع أوقاته على وظائف، من ختم القرآن، ومجالسة أرباب القلوب، والتدريس لطلبة العلم، وإدامة الصلاة والصيام وسائر العبادات.

وكانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى ﷺ ومجالسة أهله، ومطالعة الصحيحين «البخاري» و «مسلم» اللذين هما حجة الإسلام، ولو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الأيام يستفرغه في تحصيله»(٢).

١- طبقات ابن السبكي ٢٠٩/٦. وعبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر الفارسي أبو الحسن، من علماء العربية والتاريخ والحديث، فارسي الأصل، من أهل نيسابور، ارتحل إلى خوارزم وغزنة والهند، وتوفي بنيسابور. من كتبه «المفهم لشرح غريب مسلم» و «السياق» في تاريخ نيسابور. كان سبط القُشيري صاحب الرسالة، وجدته فاطمة بنت أبي علي الدقاق، ولازم إمام الحرمين أربع سنين، يأخذ عنه الفقه وعلم الخلاف. (٤٥١- ٥٢٩هـ). راجع ترجمته في: طبقات الشافعية للأسنوي ٢٧٥/٢، وفيات الأعيان ٢٢٥/٣، الأعلام ١٥٧/٤.

٢- ابن السبكي ٢١٠/٦.



دهستان
جرجان
طبرستان
آمل
بسطام
الدامغان
قومس
دماوند
الري
أردبيل
رشت
قزوين
قم
همذان
نهاوند
كاشان
أصفهان
دولة الخلافة
يزد
طبس
قوهستان
الأهواز
خوزستان
فارس
اصطخر
كرمان
شيراز
فسا
جيرفت
هرمز
الخليج العربي
البحرين
خليج عمان
الجوزجان
ترمذ
سرخس
دنداقان
طخارستان
باميان
مرو الروذ
باذغيس
هراة
الغور
زابلستان
قندهار
بست
قصدار
قندابيل
قزدار
قيقان
مكران
مكران
قنزابور

تعليقاتي وخواطري حول رحلات الغزالي:

بعد أن سردت رحلات الإمام الغزالي لطلب العلم والتعليم كما رواها المؤرخون لحياته - وما أكثرهم -، أعود لأتوقف أمام هذه الحياة الحافلة بالمهمات، ولأقتنص العبرة والموعظة، من حياة رجل كان ملء السمع والبصر.. ملء الحياة العلمية في عصره بمصنفاته وأفكاره التي بثها فيها، وبدروسه التي كان يلقيها، ويحضرها المئات من أصحاب العمائم.

وقد رأيت أن أحصر ملاحظاتي في النقاط التالية:

أولا: إقامة الغزالي وأخيه في مدرسة لتلقي العلوم الشرعية، واعتمادهم في معاشهم على ما ينفق عليهما فيها، يثير في نفسي أمنية، أن يوجد مثل هذا في زماننا هذا، فيقبل الطلاب على تعلم العلوم الشرعية، ويتفرغوا لها، ويقضوا وقتاً طويلاً من أجل ذلك.

فالمدارس في هذا العصر لا تروي ظمأ العطشان، ولا تشبع جائعاً - أقصد الجوع الحسي والمعنوي على حد سواء -.

ولو وجد مثل هذه المشاريع، وتفرغ الطلاب للعلم، فهم لا يكادون يخرجون من المدارس إلا ويعودون إليها، حيث مقامهم بها لاستطعنا - بإذن الله - أن نخرج للأمة علماء كبار.. وأئمة عظماء، كما كان سلفنا الصالح..

إنها أمنية، أرجو الله - تعالى - أن يحققها.

ثانياً: إن الرحلة في طلب العلم دأب كثير من علماء الأمة، إذ تغيير البيئة، والتفرغ لطلب العلم، والبعد عن المشاغل، سبب لتحصيل العلوم والتوثق منها.. فله أثر كبير في بناء الشخصية العلمية.

وربما يقال: إن الفكرة الأولى - وهي بناء المدارس التي يقيم فيها الطلاب - تساعد على إمكان الترحال وطلب العلم، حيث يجد الراغب مكاناً يأوي إليه.

ثالثاً: المحاسبة الدائمة للنفس، ووزنها بميزان الشرع، والنظر في مآلها، من أوجب الواجبات، «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوا أعمالكم قبل أن توزنوا».

وهذا ما حدث للإمام الغزالي، حيث وجد نفسه طالباً للجاه والمال والتقدم على الأقران، فعطفها وردها، وترك الجاه والمال والمنصب الرفيع، ليقينه أن ذلك لن ينفعه في الآخرة.

بل إن ترك أمور الدنيا بعد أن تسعى إليه سعياً حثيثاً، والارتقاء في طلب رضى الله - تعالى - سبب لفلاح الإنسان في الدنيا والآخرة.

يقول الأستاذ أبو الحسن الندوي: «وفي هذا التمرد على ما

تهيأ له من جاه ومجد، سر عبقريته، وسر خلوده من بين الأقران والأعيان، ولذلك سمي «حجة الإسلام».

إنه مثال رائع في تاريخ العلم والعقيدة، يندر نظائره في كل زمان ومكان»(١).

ولو أن كل واحد نظر إلى نفسه، وراقبها، وصارحها، وقاسها على سيرة سيد المرسلين وإمام المتقين نبينا وسيدنا محمد - عليه أفضل الصلاة والسلام - وسيرة صحابته الكرام، لحصَّل الخير الكثير، ولوجه حياته الوجه الصحيح، ولفاز بخير الدنيا والآخرة.

ولكن، هذا لا يعني أن يترك الإنسان عمله ومعاشه وينصرف إلى العبادة بالكلية، ويبتعد عن تعليم الناس والدعوة إلى الله - تعالى -

فقد كان رسول الله ﷺ أتقى الناس وأعبدهم، وأخشاهم لله لكنه كان قائد الأمة، ومجيش الجيوش، وكان يقوم وينام، ويصوم ويفطر، ويتزوج النساء، فمن رغب عن سنته، فليس منه.

ولا يشك أحد أن لكثرة العبادة والذكر لله - سبحانه وتعالى - بالطريق المشروع، الوارد في الكتاب والسنة، ومنهج الصحابة والتابعين الكرام - أثر بالغ في حياة النفس، وانشراح الصدر، والقرب من الخالق سبحانه وتعالى.

والإمام الغزالي عندما ترك التدريس، واتجه إلى العبادة من

١- سلسلة رجال الفكر والدعوة (حجة الإسلام الغزالي) ص١٨٤.

صلاة وصوم وذكر دائم، ودام على ذلك عشر سنين، رجع إلى معاودة التدريس والإفادة، كما نقل ذلك عنه الشيخ عبد الغافر الفارسي، حيث قال الغزالي له «ما كنت أجوز في ديني أن أقف عن الدعوة، ومنفعة الطالبين».

وربما يكون له عذر في تركه التدريس في فترة من فترات حياته، لأن الرجل بلغ مبلغاً كبيراً من المكانة العالية، والجاه والمال، فما كان يستطيع أن يخرج من ذلك إلا بقوة نفس، قد لا يتحملها كثيرون.

ووصل إلى درجة كبيرة من حب الزعامة والتقدم على الأقران، والمباهاة، ما كان يكفرها - في نظره - إلا التجرد الكامل عن كل أحوال الدنيا، والزهد فيها وفي ملاذها ونعمها.

فالله - تعالى - أعلم بحاله التي كان عليها، ونحن ننظر في حاله بقدر ما يفيدنا، من التوجيه إلى البعد عن طلب الجاه والمال بعلوم الشريعة، ووجوب إخلاص النية لله سبحانه وتعالى، فإن النبي ﷺ يقول: «من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضاً من الدنيا، لم يرح رائحة الجنة»[1].

1- جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ١/١٩٠.

فتجربة الغزالي الصوفية - إن صح التعبير - ليس لنا منها إلا ما يوافق الكتاب والسنة، أما ما خرج عن ذلك، فرجل اجتهد فاخطأ، فهو مأجور معذور.

قال الذهبي: «ما زال العلماء يختلفون، ويتكلم العالم في العالم باجتهاده، وكل منهم معذور مأجور، ومن عاند أو فرق الإجماع، فهو مأزور، وإلى الله ترجع الأمور»(١).

رابعاً: مما يلفت نظري في رحلات الغزالي، وبالذات في رحلته ومقامه في بغداد، أن الرجل في مؤلفاته كان يمارس الواقعية بكل أبعادها، فأبحاثه ودراساته كانت شاملة للمدارس الفلسفية، سواء كانت مدرسة الطبيعيين أو الإلهيين أو الدهريين، حيث كان الجو العام في بغداد والحياة العامة تموج بآراء الفلاسفة، وتعتبرها قمة المعرفة والعلم الذي لا يخوض فيه إلا أرباب الذكاء والفطنة، والنظرة إلى أن غيره من العلوم إنما هي علوم العامة والطبقة التي تتمسك بالماضي ولا تعرف غيره.

فكان صنيع الغزالي متمشياً مع الواقع المعاصر الذي

١ـ كلام الذهبي هذا في نقله كلام القاضي عياض، وأنه قال: والشيخ أبو حامد ذو الأنباء الشنيعة، والتصانيف العظيمة، غلا في التصوف، وتجرد لنصرة مذهبهم، وصار داعية في ذلك، وألف فيه تواليفه المشهورة، أخذ عليه فيه مواضع، وساءت به ظنون أمة، والله أعلم بسره" راجع سير أعلام النبلاء ٣٢٧/١٩.

يعيشه، فكتب عن الفلسفة، ليبين للناس خطأها وخطرها.

وهذا الذي يجب أن يكون واجب كل مسلم، في كل عصر وفي كل مصر، لا يغادر ما يحتاج الناس إليه إلى ما لا يحتاجون إليه، بل إنما يتطرق إلى قضاياهم المعاصرة، ليفيدهم، ويدعوهم إلى الله - تعالى - عن هذا الطريق.

فينظر الداعية إلى الله، المعلم الناس الخير، إلى ما يفيدهم وينفعهم، ويقربهم إلى الله - تعالى - ويبعدهم عن الشيطان وأعوانه.

أما أن يشغل الناس بأمور عفى عليها الدهر، وكثر حولها الكلام، أو بقيت خاضعة للنظر والاجتهاد، ولكل رأي ومجال، فلا أراه مما ينبغي، فتضيع الساعات سدى.

خامساً : عندما كان الغزالي يرفل في نعمة الجاه والمال، واستيقظ بعد النوم، نذر أن لا يأخذ من سلطان مالاً؛ لأنه أدرك أن المال ظل زائل، وأن التعلق به وحبه ليس فيه خير.. ولذلك هجره، وابتعد عن مواطنه، واكتفى بما يقيم نفسه وأهله.

وهذا دفعني إلى أن أقول: إن الجري وراء المال والتكثر منه، والتنعم به، لا يكون - أبداً - دأب الرجال الكبار العظماء، ولنا في رسول الله ﷺ قدوة، فما كان حريصاً على جمع المال، بل ثبت أنه - عليه الصلاة والسلام - لو كان له مثل أحد ذهباً لأنفقه في سبيل الله.

وفي ذلك يقول أحد الشعراء:

وراودته الجبال الشم من ذهب عن نفسه، فأراها أيما شمم
وأكدت زهده فيها ضرورته إن الضرورة لا تعدو على العصم

فحري بكل طالب علم أن يوجه همه إلى علمه، وأن يقضي وقته في التفكير كيف يدعو إلى الله - تعالى -، بل وكيف ينفق المال الذي يرزقه الله به في سبيل الدعوة إليه - سبحانه وتعالى -.

ولا يشغل نفسه بمقدار ما سيحصل من مال، فرزقه سيأتيه لا محالة، فإن الله - تعالى - يرزق من يشاء بغير حساب.

سادساً: نذر الغزالي أن لا يناظر أحداً.. لأنه يعلم أن المناظرة والجدال في العلم يفسده، بل يثير الأحقاد والضغائن وربما - وهذا هو الغالب - يبتغي كل واحد من المناظرين أن يهزم خصمه، من أجل أن يظهر عليه، وقد تستخدم لذلك وسائل غير مشروعة.

ولذلك يقول النبي ﷺ: «من ترك المراء - وهو مبطل - بني له بيت في ربض الجنة، ومن ترك المراء - وهو محق - بني له بيت في وسطها، ومن حسن خلقه، بني له بيت في أعلاها» رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي، وقال: حديث حسن.

(٤)
مكانته العلمية

كل من ترجم للغزالي، يعترف بأن الرجل كان عالماً كبيراً، حبراً لا يوجد له مثال، وأنه جامع لأشتات العلوم، فلم يترك فناً إلا كان له فيه نصيب.

كان الغزالي دائرة معارف في ذلك العصر.

فإذا كتب في الفلسفة، وهي آفة ذلك العصر، برز فيها، ورد الفرية منها، كل ذلك بعد اطلاع واسع على كتبها ومؤلفيها.

ولذلك يقول السبكي: «جاء - يعني الغزالي - والناس إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء، وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء، فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاد مقاله، ويحمي حوزة الدين، ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله، حتى أصبح الدين وثيق العرى، وانكشفت غياهب الشبهات، وما كانت إلا حديثاً يفترى»(١).

وكان الغزالي قد ألف كتاب «مقاصد الفلاسفة» ثم بين رأيه في مقاصدهم، حيث ألف كتاب «تهافت الفلاسفة»، فكفرهم في بعض آرائهم، وبدعهم في بعضها، ووافقهم في أخرى.

ولكن، بعض الباحثين يرى أن الغزالي تأثر بآراء الفلاسفة،

١ـ طبقات الشافعية الكبرى ٦/١٩٣.

وراح يدور حول أفكارهم في كثير من كتبه، بل ويقول ببعض ما انتقد عليهم فيه، كقولهم بقدم العالم، وأن الجزاء الأخروي إنما يكون للأرواح لا للأجساد، وغيرها.

ويستدل بعض من يرى هذا الرأي، بقول القاضي ابن العربي - تلميذ الغزالي -: «شيخنا أبو حامد بلَعَ الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم، فما استطاع»(١).

وإذا كان الأمر كما يقال، إلا أن من كتبه الأخيرة، والتي تعبر عن مذهبه واعتقاده، كتاب «المنقذ من الضلال» يبين فيه الغزالي تكفيره للفلاسفة في قولهم بقدم العالم، والعذاب الروحي، وعدم علم الله بالجزئيات.

ويبدو لي أن ما يرى من آراء للغزالي في هذا الباب، إنما هي أوهام جاءت له في حال استغراقه في التصوف والخلوة، عندما اتجه إلى هذا الطريق، فسطره في كتابه، ثم رجع عنه، ولكن كتبه طار بها الركبان، فمثله لا يمكن أن تحصر كتبه في مكان.

وأعجبني تحليل الدكتور سليمان دنيا لحال الغزالي في هذا الموضوع، حيث قال: «ولما كان منهجهم - يعني الصوفية - يقضي بإهمال الحواس، والجلوس للخلوة في مكان مظلم، والقسوة الشديدة على الجسم بحرمانه من الغذاء والراحة، ومن شأن هذا

١- سير أعلام النبلاء ٣٢٧/١٩، وراجع أيضاً كتاب الحقيقة في نظر الغزالي لسليمان دنيا، وكتاب "مقارنة بين ابن تيمية والغزالي" لمحمد رشاد سالم.

الضنيع أن يحدث في النفس خيالات وتشويشات.

ولما كان الغزالي قد أكثر من القراءة في كتب الفلاسفة وكان للفلاسفة محاولات عقلية، تجعل آراءهم أنضر وأبهج من آراء غيرهم.

فربما أبرقت هذه الآراء أمام مرآة قلبه، فظنها فاضت عليه من خارج، وإنما نبعت من الخزانة، ولم تفض من الخارج»(١).

وكتب في علم الكلام ما شاء الله - تعالى - له أن يكتب، وكان أشعرياً في مذهبه العقدي، وكان يظن أنه بذلك يذب عن العقيدة الصحيحة، فهو مأجور معذور، ويقول وهو يتكلم عن طائفة من أهل الكلام: «قام طائفة منهم بما ندبهم الله - تعالى - إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة»(٢).

وعلى كل حال.. فلا أقول في هذا الموضع، إلا ما قلته، وسأقوله - بإذن الله - تعالى -: إن أمر الاختلاف في علم الكلام أمر شائك عسر، ومن هذا الاختلاف اختلاف شنيع، ومنه ما هو أقل شناعة، والمذهب العدل الذي يتشوف إلى معدن النبوة هو مذهب المقرين بما جاء في كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله ﷺ بدون تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تشبيه.

١ـ الحقيقة في نظر الغزالي ص٣٩٢.

٢ـ الحقيقة في نظر الغزالي ص٣٩٢.

ولا نخوض فيما لم يتكلم فيه خير هذه الأمة، ونكتفي في عقيدتنا بما كان يكتفي به صحابة رسول الله ﷺ الذين تعلموا منه، وبه تأسوا.

وللغزالي مكانة كبيرة عند فقهاء المذهب الشافعي، حتى قال عنه تلميذه الإمام محمد بن يحيى(١): الغزالي هو الشافعي الثاني(٢).

وقال أحد الشعراء:

هذب المذهب حبر عجل الله خلاصة
ببسيط ووسيط ووجيز وخلاصة

أما بالنسبة لعلم أصول الفقه، فإن رسوخ قدم أبي حامد في هذا العلم مما لا يشك فيه أحد.

فلا تجد أحداً من كتاب هذا العلم إلا ويذكر الغزالي في ثنايا كتابه، موضحاً رأيه، مستشهداً بكلامه وأدلته وتحليله للمسألة.

بل إن كتابه المستصفى - كما سيأتي - يعتبر أحد أركان هذا العلم.

١ـ محمد بن يحيى بن أحمد النيسابوري، أبو أسعد، تفقه على الغزالي وصار أكبر تلاميذه، وشرح كتاب "الوسيط للغزالي" وسماه "المحيط" وكان إماماً بارعاً في الفقه والزهد والورع، كان مولده سنة ٤٧٦هـ بـ "طريثيث" وهي من أعمال نيسابور. قتل لما خرج العسكر على سنجر السلجوقي في نيسابور سنة ٥٤٨هـ. راجع ترجمته في طبقات ابن هداية ص٢٠٥، وطبقات الأسنوي ٥٥٩/٢.

٢ـ طبقات السبكي ٢٠٢/٦.

وكتابه «شفاء الغليل» لا يوجد له مثيل، وهو كتاب متخصص في جانب واحد، هو مسالك التعليل وبيان الشبه والمخيل.. وهذا الجانب من أهم مباحث علم الأصول، إن لم يكن أهمها.

وهو بهذا الصنيع يعطينا دلالة واضحة على سبق علماء المسلمين في الدراسات المتخصصة، التي تأخذ موضوعاً معيناً، وتشبعه بحثاً وتحليلاً، وتأتي عليه من كل جوانبه.

وكذلك كتابه المنخول، على رغم صغر حجمه، إلا أنه يمثل مرحلة واضحة من حياة التلميذ المتفوق، عندما كان بجوار إمام الحرمين.. وفيه وفاء بنشره آراء أستاذه وصاحب الفضل عليه.

كما أن كتابه «تهذيب الأصول» - ولم يعثر عليه إلى الآن - يعتبر موسوعة في علم الأصول، ولا يؤلف إنسان موسوعة في علم إلا ويكون قد أحاط به من كل جوانبه.

ثم احتل المكانة الفكرية العظمى في مجال التصوف، فكان ربانه وقائده، وعليه فيه الاعتماد، بل إنه كساه في كثير من مباحثه بطابع الشرع.

ونحن - هنا - عندما نتكلم عن الغزالي الصوفي، الذي رأى أن طريق التصوف والاستغراق في العبادة والذكر، والبعد عن الدنيا وملذاتها، هو طريق المعرفة والوصول إلى الحقيقة - لا يسعنا إلا ما وسع علماء هذه الأمة من قبولهم لما هو الحق في ذلك، ورد ما

جانب الغزالي الصواب فيه.

وقد كتب كثيرون في هذا الباب، وأشاروا إلى أن كتاب «إحياء علوم الدين» - والذي حوى كثيراً من الآراء الصوفية لأبي حامد - فيه من المخالفة لمقتضيات الأدلة الشرعية ما فيه، إلا أنه حوى من الخير الكثير.

يقول العلامة ابن تيمية: «والإحياء فيه فوائد كثيرة، لكن فيه مواد مذمومة، وفيه من أغاليط الصوفية وترهاتهم، وفيه مع ذلك من كلام الصوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة، ومن غير ذلك من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنة ما هو أكثر مما يرد منه، فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس وتنازعوا فيه»(١).

وللشيخ يوسف القرضاوي تحليل لموقف الغزالي من التصوف، وكأنه يعتذر له، ولماذا لم ينقده وهو الناقد البصير، الذي لا يمر بشيء إلا وينظر فيه، يقول: «كان دخول الغزالي إلى التصوف دخول المحب العاشق، لا دخول الفاحص الناقد، فلم ينظر إلى علوم الصوفية وتراثهم بعين النقد التي نظر بها إلى علوم الفلاسفة والمتكلمين والباطنية، بل بعين الرضا والحب، والحب يعمي ويصم».

ثم يقول الشيخ القرضاوي: «ومع هذا لا ينكر منصف دارس

١ـ مجموع الفتاوى ١٠/٥٥١ـ ٥٥٢.

للغزالي وكتبه - ولإحيائه خاصة - أنه لم يقبل التصوف بعجره وبجره، بل رفض في حزم تصوف أهل الحلول والاتحاد كالحلاج وأشباهه»(١).

وأحب أن أختم هذا الموضوع - وهو مكانة الغزالي العلمية بقول شيخ الإسلام ابن تيمية - عندما نقل كلام ابن الصلاح «أبو حامد كثر القول فيه ومنه، فأما هذه الكتب - يعني المخالفة للحق - فلا يلتفت إليها، وأما الرجل فيسكت عنه ويفوض أمره إلى الله» - قال ابن تيمية: «ومقصوده أن لا يذكر بسوء، لأن عفو الله عن الناسي والمخطىء، وتوبة المذنب تأتي على كل ذنب، وذلك من أقرب الأشياء إلى هذا وأمثاله، ولأن مغفرة الله بالحسنات منه ومن غيره وتكفيره الذنوب بالمصائب تأتي على محقق الذنوب، فلا يقدم الإنسان على انتفاء ذلك في حق معين إلا ببصيرة، لا سيما مع كثرة الإحسان، والعلم الصحيح، والعمل الصالح والقصد الحسن»(٢).

بل قال ابن تيمية - رحمه الله -: «أبو حامد الغزالي مع فرط ذكائه وتألهه ومعرفته بالكلام والفلسفة وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ينتهي في هذه المسائل - يعني مسائل التأويل ونفي الصفات - إلى الوقف والحيرة، ويحيل في آخر أمره على

١ـ الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه ص١٣١ـ ١٣٣.

٢ـ الفتاوى ٦٦/٤.

طريق أهل الكشف، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، وصنف «إلجام العوام عن علم الكلام»(١).

وقال الحافظ الذهبي: «الغزالي إمام كبير، وما من شرط العالم أن لا يخطىء»(٢).

وقال: «رحم الله الإمام أبا حامد، فأين مثله في علومه وفضائله، ولكن لا ندعي عصمته من الغلط والخطأ».

١ـ الفتاوى ٧٢/٤.

٢ـ سير أعلام النبلاء ٣٣٩/١٩.

(٥)
مؤلفاته

لأبي حامد الغزالي مؤلفات كثيرة في كل العلوم الشرعية، فقد أوتي بسطة في التصنيف.

وقد خصص بعض الباحثين مؤلفات خاصة بمؤلفاته، ومن أجمع من كتب عن ذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «مؤلفات الغزالي» تعرض فيها لمؤلفات الغزالي المتحقق من نسبتها إليه، ومؤلفاته المشكوك في نسبتها، وذكر أماكن وجودها إن كانت مخطوطة، أو إن كانت مطبوعة بين أين طبعت، ومن طبعها.

فكل من أراد أن يطلع على مؤلفاته فليرجع إلى ذلك الكتاب.

وسأكتفي - هنا - بالكلام عن مؤلفاته الأصولية:

أولا: تهذيب الأصول

يعتبر هذا الكتاب موسوعة في أصول الفقه، حيث ورد ذكره في عدد من المواضع في «المستصفى».

ومن ذلك ما قاله في المقدمة لكتاب المستصفى: «اقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفاً في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجه يقع في الفهم دون كتاب «تهذيب الأصول» لميله إلى الاستقصاء والاستكثار، وفوق كتاب المنخول، لميله إلى الإيجاز

والاختصار».

ومن ذلك: عندما أورد قول الله - تعالى -: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ وقال: أقوى الأدلة الظاهرة على حجية الإجماع هذه الآية، وهو ما تمسك به الشافعي، وقد أطنبنا في كتاب «تهذيب الأصول» في توجيه الأسئلة على الآية ودفعها.

وبما أوردناه من كلام الغزالي، يتبين أن كتاب «تهذيب الأصول» هو كتاب كبير في علم أصول الفقه.

وحتى الآن لم يعثر على هذا الكتاب.. أين هو؟.. الله أعلم.

ثانياً: أساس القياس

وقد ورد ذكر هذا الكتاب في «المستصفى».

ومن ذلك: عندما تكلم الغزالي في «المستصفى» عن صورة البرهان - في المقدمات المنطقية - وأورد صورة القياس الفقهي، حيث المقدمات ظنية، كقول الفقهاء: «النبيذ مسكر، فكان حراماً، قياساً على الخمر - قال: وقد ذكرنا في كتاب «أساس القياس» أن تسمية هذا قياساً تجوز، فإن حاصله راجع إلى إدراج خصوص تحت عموم.

ومن ذلك: حين تكلم الغزالي عن الأسماء اللغوية، وهل تثبت قياساً، قال: «وقد أطنبنا في شرح هذه المسألة في كتاب أساس

القياس.

وقد ورد ذكر هذا الكتاب للغزالي في الطبقات العلية برقم ٣٣ - نقلاً عن كتاب مؤلفات الغزالي - لعبد الرحمن بدوي. ولا يعرف له وجود - الآن -.

ثالثاً: المنخول

وهو كتاب مطبوع متداول.

وقد سبق الإشارة إليه، وأن الغزالي ألفه في حياة أستاذه الإمام الجويني، حتى قيل: إن أبا المعالي لما رأى «المنخول» قال للغزالي: «دفنتني وأنا حي، فهلا صبرت الآن، كتابك غطى على كتابي»[١].

وقد حُقِّقَ هذا الكتاب، حققه الشيخ محمد حسن هيتو ونشره فيما يقارب من خمسمائة وخمسين صفحة.

ولم يبين الغزالي منهجه فيه في بداية الكتاب، ولكن بعد أن فرغ من الكتاب قال: «هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنخول من تعليق الأصول، بعد حذف الفضول، وتحقيق كل مسألة بماهية العقول، مع الإقلاع عن التطويل، والتزام ما فيه شفاء الغليل، والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين - رحمه الله - في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل، سوى تكلف في تهذيب كل

١ـ سير أعلام النبلاء ٣٣٥/١٩.

كتاب بتقسيم فصول، وتبويب أبواب؛ روماً لتسهيل المطالعة عند مسيس الحاجة إلى المراجعة».

وبهذا يتبين أن عمل الغزالي في «المنخول» كان محصوراً، قاصراً على ترديد آراء إمام الحرمين وتعليقاته وتحقيقاته.

وهذا فيه دليل على بر هذا التلميذ بأستاذه، فما كان لينكر فضله وأثره عليه في كتابه هذا.

رابعاً: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل

وهو كتاب مطبوع محقق. قام بتحقيقه ونال بذلك درجة الدكتوراه الشيخ حمد الكبيسي.

وهذا الكتاب مخصص لمسألة معينة، هي مسالك العلة، وبيان قياس الشبه، والأوصاف المخيلة.

ولا شك أن هذا الكتاب له أهمية كبرى، حيث تشعر أن الغزالي قد جعل فيه خلاصة تفكيره القياسي.

إنه كتاب رائع، يشترى بوزنه ذهباً.

خامساً: كتاب المستصفى

وسأفرد عنه الكلام في القسم الثاني من الدراسة.

(٦)

وفاة الغزالي

قال أبو الفرج بن الجوزي في «كتاب الثبات عند الممات» قال أحمد - أخو الإمام الغزالي -: لما كان يوم الاثنين وقت الصبح، توضأ أخي أبو حامد وصلى، وقال عليَّ بالكفن، فأخذه، وقبله، ووضعه على عينيه، وقال: سمعاً وطاعة للدخول على الملك، ثم مد رجليه، واستقبل القبلة، ومات قبل الإسفار، قدّس الله روحه.

وكان ذلك في رابع عشر جمادى الآخرة، سنة خمس وخمسمائة.

رحم الله أبا حامد الغزالي، وأسكنه فسيح جناته.

بين

يدي

التحقيق

بين يدي التحقيق

١- أهمية كتاب المستصفى

٢- أهمية تحقيق كتاب المستصفى

٣- منهج الغزالي في المستصفى

(١)
أهمية كتاب المستصفى

يعتبر كتاب «المستصفى» لأبي حامد الغزالي من أهم كتب علم أصول الفقه، بل يعتبر ركناً من أركان التأليف في هذا الفن.

ولذلك نجد كل الذين يكتبون عن أصول المتكلمين - الشافعية - يستعينون بكلام ابن خلدون في مقدمته، حيث قال: «إن من أحسن ما كتب فيه المتكلمون: كتاب «البرهان» لإمام الحرمين، و «المستصفى» للغزالي، وهما من الأشاعرة، وكتاب «العهد»(١)

١ـ هكذا ورد اسم كتاب القاضي عبد الجبار في تاريخ ابن خلدون. فهل ما أورده ابن خلدون صحيح حيث أورده بلفظ "العهد" أم أن الصحيح هو كتاب "العمد" كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين كالشيخ عبد العظيم الديب في بحثه عن الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لوفاته ص٣٤٩، وكما أورده الشيخ محمد حسن هيتو في مقدمة المنخول. لم يورد الديب دليلا على ذلك بل قال: "نلاحظ أن ابن خلدون يسمي كتاب القاضي عبد الجبار "العهد" والصواب أنه "العمد" وقد يكون هذا وهماً من ابن خلدون، فإن للقاضي عبد الجبار كتاباً يسمى "العهد" أيضاً، وقد يكون تحريفاً، لما بين اللفظين من قرب، ثم فشا هذا التحريف وتداولته الاقلام". وكذلك الشيخ محمد حسين هيتو، لم يتعرض لتحقيق اسم الكتاب، بل أورده باسم "العمد". والذي أراه: أنه ليس هناك دليل على خطأ كلام ابن خلدون، خصوصاً وأن أبا الحسين البصري في بداية كتاب المعتمد يقول: "ثم دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه بعد شرحي كتاب "العهد"، واستقصاء القول فيه، أني سلكت في "الشرح" مسلك الكتاب في

لعبد الجبار، و «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه»[١].

كما تنبع أهمية «المستصفى» من صنيع الرازي والآمدي، حيث اعتمدا في كتابيهما «المحصول» و «الإحكام في أصول الأحكام» على الكتب الأربعة السالفة الذكر، ومنها «المستصفى».

ولا شك أننا نلاحظ كثرة النقول عنه في كتب الأصول بشكل عام.. حيث مثل رافداً من روافد مؤلفات الأصول قاطبة.

ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله... فطال الكتاب ذلك، وبذكر ألفاظ "العهد" فأحببت أن أؤلف كتاباً مرتبة أبوابه... إلخ". وكذلك اعتراف الجميع بأن للقاضي كتاباً اسمه "العهد" فلماذا لا يكون هو الذي يمثل أحد أركان علم الأصول. وقد ذكر اسم كتاب العهد في شرح الأصول الخمسة ص١٨٤ باسم "مجموع العهد". فليكن كتاب "العمد" كتاب آخر في أصول الفقه، وهو كذلك حيث ورد ذكره في المغني ٢٠/٢٥٤، وشرح العيون، والمنية والأمل، وروضات الجنان. هكذا نقل الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في الفكر الأصولي ص١٩٧ من هذه الكتب. ولكن هل يمكن أن يقال: ليس للقاضي عبد الجبار كتابين في أصول الفقه متقاربين في الاسم، وإنما هو كتاب واحد. هذا الكلام والاحتمال يحتاج إلى دليل، ولا دليل، ثم ما هو الاسم الصحيح. هل هو "العمد" أم "العهد". فالأولى، بل الواجب، البقاء على ما نقل حتى يتبين بدليل واضح... والله أعلم. والذي يمكن أن ينبه إليه، هو خطأ ابن خلدون في جعل "المعتمد" شرحاً للعهد، بل شرح "العهد" لم نطلع عليه، والمعتمد بديل لشرح "العهد" كما صرح بذلك أبو الحسين البصري في مقدمة كتاب "المعتمد".

١ـ مقدمة ابن خلدون ص٤٥٥.

كما أن أهميته تظهر لكونه آخر كتب الغزالي الأصولية، حيث يشير فيه إلى جميع كتبه الأصولية، ويحيل عليها، ففي هذا الكتاب الرأي والمنهج الأصولي الأخير لعالم من علماء الأصول الكبار، ولا شك أن لذلك قيمة علمية كبرى.

وأهمية المستصفى تتأكد من الترتيب العجيب الذي رتب به صاحبه كتابه، ولذلك أشار أبو حامد إلى ذلك في بداية كتابه، وكل مطالع لكتب الأصول يدرك الإبداع الذي جاء به في «المستصفى» وجعل لعلم الأصول هيكلاً ضخماً فخماً، استفاد منه كل من جاء بعده.

كذلك نلاحظ أهميته من حرية الفكر الموجودة فيه. فلم يكن الغزالي ذلك المقلد الذي يتبع ما كان عليه الآباء والأجداد، إلا بعد الفحص والفقه والتأمل.

كيف لا، وهو القائل: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني، من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله، وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحطت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا.

(٢)
أهمية تحقيق كتاب «المستصفى»

تظهر أهمية تحقيق كتاب «المستصفى» تحقيقاً علمياً عندما ننظر إلى طباعته التي تمت قبل ما يقرب من مائة عام.

فقد طبع المستصفى لأول مرة عام ١٣٢٤هـ في مجلدين وعلى هامشه «فواتح الرحموت» بالمطبعة الأميرية ببولاق - مصر.

وهذه الطبعة ليس فيها عناصر التبويب والتنسيق التي يفترض أن تكون في نشر الكتب، فقد اتصلت فيها الأبواب والفصول، بشكل يجعل تميزها عن بعضها يحتاج إلى عناء وتعب.

كما يوجد في هذه الطبعة من السقط والأخطاء ما يؤدي في بعض الأحيان إلى تغيير المعنى الذي أراده المؤلف، وسوف يتبين ذلك عندما نتعرض لبعض الأمثلة.

كذلك لم توثق نسبة الأقوال إلى أصحابها، ولم تخرج الأحاديث النبوية، بحيث يطلع على درجتها القاريء.

ثم طبع «المستصفى» طبعة أخرى عام ١٣٥٦هـ جزءان في مجلد واحد. ط: المطبعة التجارية.

ويبدو أنه منقول من طبعة بولاق السابقة، فهو مطابق لها، إلا أنه طبع منفرداً.

وأمام هذا الواقع الذي عليه كتاب عظيم مثل كتاب الإمام

أبي حامد الغزالي، كان لابد أن يخرج بغير هذا الذي هو عليه.

وكان هذا همي منذ مدة طويلة، لكن حال دون ذلك أسباب، وبقيت صلتي به لم تنقطع، والأمل يراودني - دائماً - أن أكمل هذا العمل.

وأقول: قال الله - تعالى -: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله، إن الله كان عليماً حكيماً﴾.

كنت أحب أن أرى كتاب «المستصفى» في ثوب قشيب مكتوباً بحرف واضح، مفصل الأبواب والفصول والمسائل، مفهرساً فهرسة كاملة، يستطيع كل مريد علم أن يصل إلى ما يريد منه.

وقد حصلت على نسختين مخطوطتين مصورتين في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية - مصورة من مكتبة أحمد الثالث - واكتفيت بهما مع المطبوعة في المطبعة الأميرية ببولاق.

وإنما اكتفيت بهما لسببين:

الأول: وضوح الخط في كل منهما، واكتمالهما، وقرب عهدهما من المؤلف.

الثاني: أن النسخة المطبوعة اعْتُمِدَ فيها على أكثر من نسخة مخطوطة - وهذا يظهر من هامش النسخة - وإن كان نادراً -.

والمخطوطتان اللتان اعتمدت عليهما في التحقيق هما:

الأولى: مخطوطة في مكتبة أحمد الثالث، برقم ١٢٥٦ أصول وتاريخ نسخها سنة ٥٩٦هـ في ٢٥٠ ورقة.

وخطها جيد وواضح.

وقد كتبها دانيال بن أبي بكر بن الحسن الكازروني.

الثانية: مخطوطة في مكتبة أحمد الثالث، برقم ١٢٥٨ أصول في ٣٠١ ورقة وبتاريخ ٦١٧هـ.

ولم يعرف كاتبها، وإنما يوجد عليها تملك باسم «صالح بن عمر البلقيني».

وخطها جيد وواضح.

وقد رمزت لهذه النسخة في التحقيق بـ «ص» نسبة إلى مالكها.

ورمزت للنسخة الأولى بـ «د» نسبة إلى كاتبها.

واتبعت في التحقيق طريقة إثبات النص الذي أراه صحيحاً، ولم اعتمد على إثبات نسخة معينة.

وقد يكون النص صحيحاً في كل النسخ وإن اختلفت العبارات، فأختار العبارة التي تتفق عليها نسختان، وأثبت العبارة الأخرى في الهامش.

وإن رأيت أن إحدى النسخ - وإن انفردت - عبارتها أولى أثبتها في نص الكتاب.

وسرت في التحقيق على المنهج العلمي المعروف من تخريج للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، وتوثيق الآراء والمذاهب، وترجمة الأعلام الواردة في نص الكتاب، وتوسطت في ذلك، فعمدت

إلى عدم تطويل ممل وعدم تقصير مخل، فخير الأمور الوسط.

وهذه نماذج من الأخطاء التي تم تصحيحها بعد المقابلة بالنسخ المخطوطة مع المطبوعة.

أولا: في خطبة الكتاب، قال الغزالي: «ثم العلوم ثلاثة عقلي محض، لا يحث الشارع عليه، ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة والنجوم، وأمثاله من العلوم، فهي بين ظنون كاذبة لا ثقة بها»

هذه العبارة بعد تصحيحها.. وقد كانت قبل ذلك - أعني في المطبوعة -: «لاثقة» بدل «لا ثقة بها».

ثانياً: قال الغزالي - في خطبة الكتاب -: «جمعت فيه بين الترتيب والتحقيق، الترتيب للحفظ، والتحقيق لفهم المعاني».

هذه هي العبارة الصحيحة بعد المقابلة، وقد كانت قبل المقابلة: «بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني» فسقطت عبارة «الترتيب للحفظ والتحقيق...» فنقص بذلك مراد المؤلف.

ثالثاً: قال الغزالي - عند كلامه عن تسمية ترتيب الاستدلال الفقهي بواسطة التعليل قياساً: إن تسمية هذا قياساً تجوز، فإن حاصله راجع إلى إدراج خصوص تحت عموم.

هذه هي العبارة الصحيحة، وقد كانت «ازدواج» بدلا عن «إدراج».

رابعاً: عندما تكلم الغزالي عن ما يقع في رتبة الحاجات

والتحسينات من المصالح، وهل يجوز الحكم بمجرده، وبدون الرجوع إلى أصل شرعي في اعتباره قال الغزالي: «لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي، فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل، فذاك قياس».

هذه هي العبارة بعد تصحيحها، وكانت قبل ذلك «لا يجوز الحكم بمجرده، إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين».

ويتضح بأدنى نظر أن هناك تحريف في النسخة المطبوعة وقلب للمعنى.



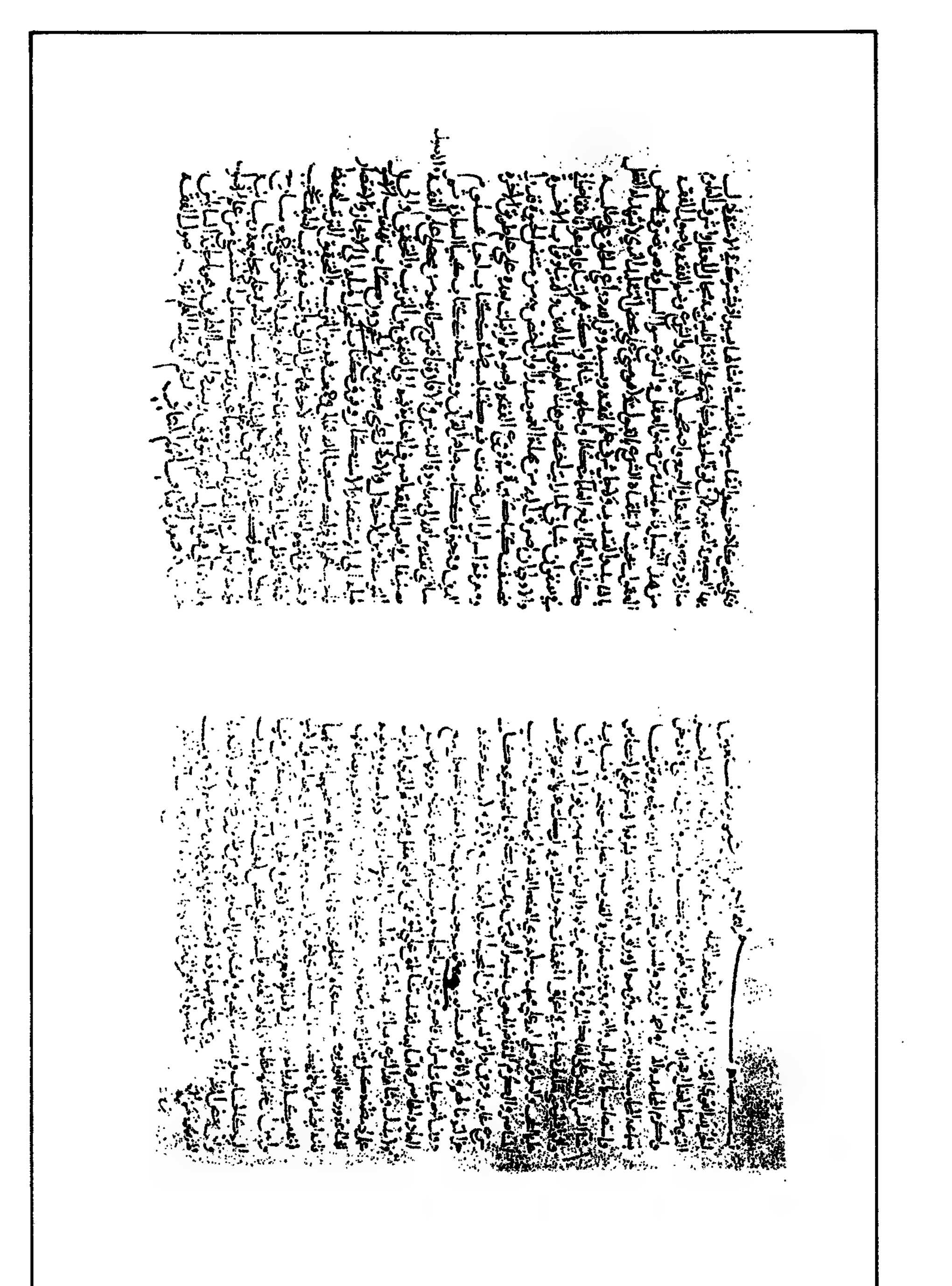
بسم الله الرحمن الرحيم

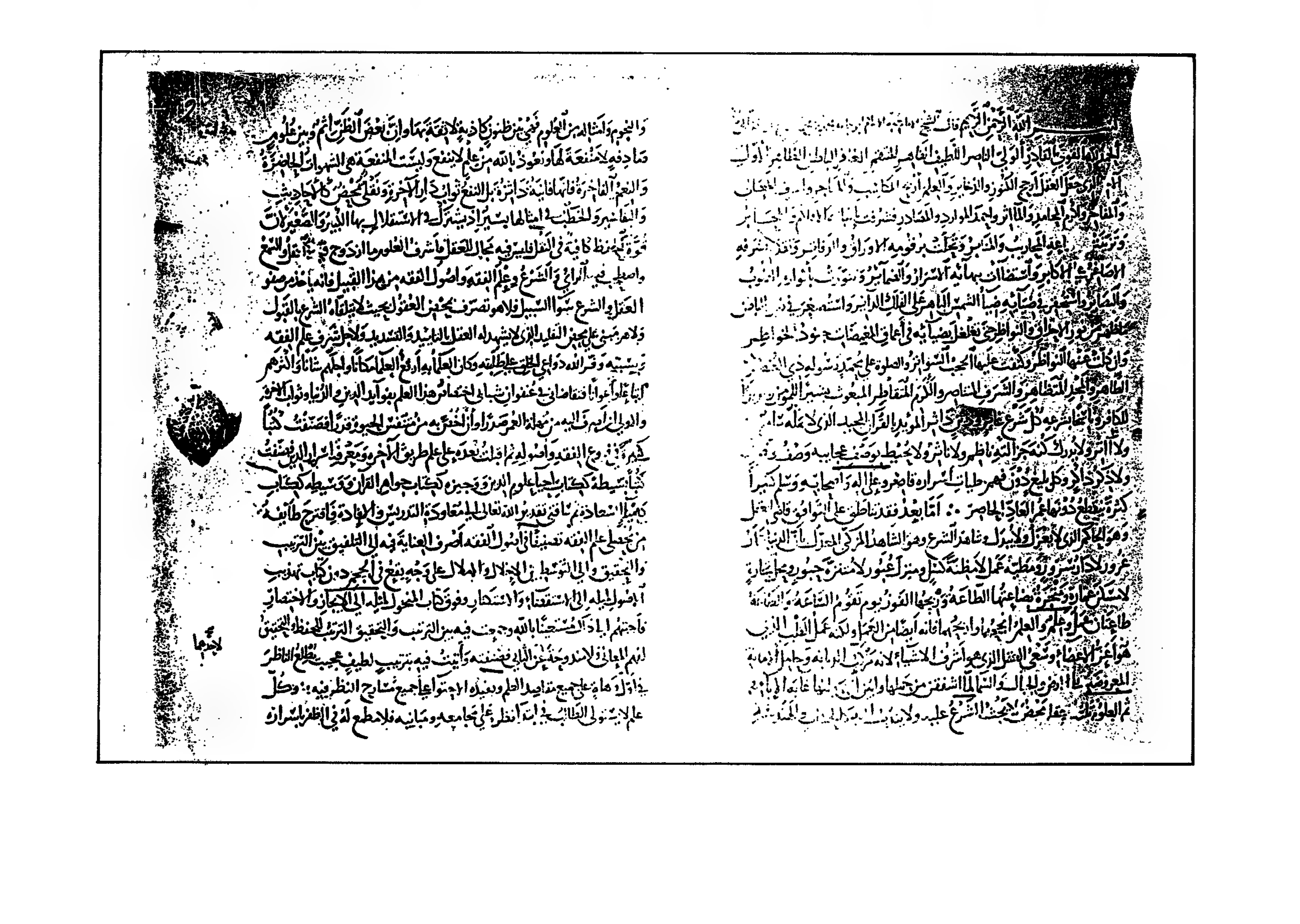
(الحمد لله) القوى القادر الولى الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الآخر الذى جعل العقل أربح الكنوز والذخائر والعلم أربح المكاسب والمتاجر وأشرف المعالى والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأحمد الموارد والمصادر فشرفت باثباته الاقلام والمحابر وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر وتحلت برقومه الاوراق والدفاتر وتقدم بشرفه الاصاغر على الاكابر واستضاءت ببهائه الاسرار والضمائر وتنورت بأنواره القلوب والبصائر واستحقر فى ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستصغر فى نوره الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر حتى تغلغل بضيائه فى أعماق الغمضات جنود الخواطر وان كلت عنها النواظر وكثفت عليها الحجب والسواتر والصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى خلق الانسان بعد أن لم يكن شيأ مذكورا وهداه الى ما تهيأ به صلاح معاشه ومعاده كما كان فى الكتاب مسطورا وأغرقنا فى بحار إفضاله وجوده وأنطق الموجودات بآيات وجوب وجوده لنستدل به على توحيد ذاته وجلالة صفاته ونؤمن به كما هو بأسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه ونثنى عليه الخير أعظم ثنائه ونشهد أن لا اله الا الله ونشهد أن محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا الخلق الى الرحمن بدرا منيرا ذلك النبى الذى خرق السبع السموات العلى ووصل الى مكان سوى وعلم هنالك علم اللوح والقلم وجاز مقاما لم يصل اليه لواحد من الانبياء قدم ودنا الى ربه الاعلى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فرأى ما لا عين رأت ولا

على





بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ [illegible]

الحمد لله القوي القادر الولي الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الأول
الآخر الذي جعل العقل أرجح الكنوز والذخائر والعلم أربح المكاسب والمتاجر وأشرف المعالي
والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأحمد الموارد والمصادر فشرفت بإثباته الأقلام والمحابر
وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر وتحلت برقومه الأوراق والدفاتر وتقدم بشرفه
الأصاغر على الأكابر واستضاءت بهائه الأسرار والضمائر وتنورت بأنواره القلوب
والبصائر واستحقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستصغر في نور الباطن
ما ظهر من نور الأحداق والنواظر حتى تغلغل بضيائه في أعماق الغيضات جنود الخواطر
وإن كلت عنها النواظر وكثفت عليها الحجب والستائر والصلوة على محمد رسوله ذي [illegible]
الطاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاطر المبعوث بتبشير المؤمنين وإنذار
للكافر وبانتساخ شرعه كل شرع غابر ودين داثر المؤيد بالقرآن المجيد الذي لا يمله [illegible]
ولا آثر ولا يدرك كنه جزالته ناظم ولا ناثر ولا يحيط بوصف عجائبه وصف واصف
ولا ذكر ذاكر وكل بليغ دون فهم طيات أسراره قاصر وعلى آله وأصحابه وسلم كثيرا
كثيرا ينقطع دونها عمر العاد الحاصر .. أما بعد فقد تناطق قاضي العقل
وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزكى المعدل بأن الدنيا دار
غرور لا دار سرور ومطية عمل لا مطية كسل ومنزل عبور لا متنزه حبور ومحل تجارة
لا مسكن عمارة ومتجرة بضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم تقوم الساعة والطاعة
طاعتان عمل وعلم والعلم أنجحهما وأربحهما فإنه أيضا من العمل ولكنه عمل القلب الذي
هو أعز الأعضاء وسعي العقل الذي هو أشرف الأشياء لأنه مركب الديانة وحامل الأمانة
المعروضة أولا على الأرض والجبال والسموات فأشفقن من حملها وأبين أن يحملنها غاية الإباء
ثم العلوم ثلاثة عقلي محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب إليه [illegible]

والنجوم وأمثاله من العلوم فهي بين ظنون كاذبة لا ثقة بها وإن بعض الظن إثم وبين علوم
صادقة لا منفعة لها ونعوذ بالله من علم لا ينفع وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة
والنعم الفاخرة فإنها فانية داثرة بل النفع ثواب دار الآخرة ونقلي محض كالأحاديث
والتفاسير والخطب في أمثالها يسير إذ يستوي في الاستقلال بها الكبير والصغير لأن
قوة الحفظ كافية في النقل وليس فيه مجال للعقل وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع
واصطحب فيه الرأي والشرع وعلم الفقه وأصول الفقه من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو
العقل والشرع سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول
ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ولأجل شرف علم الفقه
وسببه وفر الله دواعي الخلق على طلبه وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شأنا وأكثرهم
أتباعا وأعوانا فتقاضاني في عنفوان شبابي اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة
والأولى أن أصرف إليه من مهلة العمر صدرا وأن أخص به من متنفس الحياة قدرا فصنفت كتبا
كثيرة في فروع الفقه وأصوله ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ومعرفة أسرار الدين فصنفت
كتبا بسيطة ككتاب إحياء علوم الدين ووجيزة ككتاب جواهر القرآن ووسيطة ككتاب
كيمياء السعادة ثم ساقني تقدير الله تعالى إلى معاودة التدريس والإفادة فاقترح طائفة
من محصلي علم الفقه تصنيفا في أصول الفقه أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب
والتحقيق وإلى التوسط بين الإخلال والإملال على وجه يقع في الفهم دون كتاب تهذيب
الأصول لميله إلى الاستقصاء والاستكثار وفوق كتاب المنخول لميله إلى الإيجاز والاختصار
فأجبتهم إلى ذلك مستعينا بالله وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق الترتيب للحفظ والتحقيق
لفهم المعاني فلا بد منهما وصنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب يطلع الناظر
في أول وهلة على جميع مقاصد العلم ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه فكل
علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ومبانيه فلا مطمع له في الظفر بأسراره

لأجدهما

(٣)
منهج الغزالي في «المستصفى»

أولا: يبين الغزالي في خطبة كتابه السبب الذي دعاه إلى تأليف كتاب «المستصفى» ويضمنه منهجه العام فيه.

قال الغزالي: «ثم ساقني قدر الله - تعالى - إلى معاودة التدريس والإفادة.

فاقترح علي طائفة من محصلي علم «الفقه» تصنيفاً في «أصول الفقه» أصرف فيه العناية إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجه يقع في الحجم دون كتاب «تهذيب الأصول» - لميله إلى الاستقصاء والاستكثار -، وفوق كتاب «المنخول» لميله إلى الإيجاز والاختصار.

فأجبتهم إلى ذلك، مستعيناً بالله، وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق، الترتيب للحفظ، والتحقيق لفهم المعاني، فلا مندوحة لأحدهما عن الثاني.

فصنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر - في أول وهلة - على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه».

وبهذا الكلام بين الغزالي منهجه العام في المستصفى. فهو

يرتبه بحيث يسهل على طالب العلم أن يحفظ عدد الأبواب والمسائل، فيكون ذلك ضابطاً له، لاستحضار موضوعات هذا العلم.

ولا شك أن ترتيب أي كتاب ترتيباً جيداً، يساعد على احتواء مسائل ذلك الكتاب.

ثم بعد ذلك، من أراد تحقيق المسائل، ومعرفة معانيها فليرجع إلى ما في الكتاب من تحليل وتوضيح لتلك المسائل.

ولذلك كان سلف هذه الأمة يهتمون بحفظ المتون، لتذكرهم بما تحتويه العلوم، وتضبط لهم معلوماتهم، وترتبها ترتيباً ذهنياً، ثم بعد ذلك يواصلون الشرح والتوضيح للمعاني.

فظهر بمنهج الغزالي - في المستصفى - محافظته على كل ما ينفع في العملية التعليمية، ويحافظ على العلوم التي حصلها الطالب.

ولا شك أن ذلك منهج علمي متألق، وطريقة تدريسية ناجحة.

يقول الغزالي: «فكل علم لا يستولى الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه.

ويمكن أن نلقي نظرة على هذا الترتيب العجيب الذي صنعه الغزالي في كتابه:

فهو يقول: اعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه، قد رتبناه وجمعناه في هذا الكتاب، وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب.

المقدمة له كالتوطئة والتمهيد، والأقطاب هي المشتملة على لباب المقصود ا هـ.

ويصوغ الغزالي هذا الترتيب بعبارة جميلة، وخيال متألق فيشبه الأحكام الشرعية بالثمار، والأدلة بالمثمر ... وهكذا.

نسمعه، وهو يقول: اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، لم يخف عليك: أن المقصود معرفته: كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، ومستثمر، وطريق في الاستثمار.

والثمرة هي الأحكام، أعني الوجوب والندب، والكراهة، والإباحة، والحسن، والقبح، والقضاء، والصحة، والفساد، وغيرها.

والمثمر هي الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع فقط.

وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة، إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها.

والمستثمر هو المجتهد، ولابد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه.

أما تحقيقه في المسائل والغوص داخل المعاني التي يدور حولها الخلاف الحقيقي، والكشف عن أسباب الخلاف الرئيسة،

وكيفية تعلق المسألة بها. فلا شك أنه وفى بمنهجه وأساسه الذي من أجله وضع الكتاب.

ففي كل مسألة تراه يحقق الأقوال، ويناقشها، ويبين الصحيح منها والسقيم.

ومما تلاحظه في ذلك استعماله لبعض العبارات التي تدل على سيره على المنهج التحقيقي، فنجده مثلا يقول: «وكشف الغطاء عندنا أن نقول»، «والمختار عندنا التفصيل»، «وهذا غير مرضي عندنا» ثم يبدأ في بيان ما يراه، «وتحقيق القول فيه».

قال الغزالي: مسألة: إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها أو سنة من سننها، كما لو أسقطت ركعتان من أربع، أو أسقط شرط الطهارة.

فقد قال قائلون: هو نسخ لبعض العبادة، لا لأصلها.

وقال قائلون: هو نسخ لأصل العبادة.

وقال قائلون: نسخ الشرط ليس نسخاً للأصل، أما نسخ البعض فهو نسخ للأصل.

ولم يسمحوا بتسمية الشرط بعضاً، ومنهم من أطلق ذلك.

وكشف الغطاء عندنا أن نقول: إذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على ركعتين، فقد نسخ أصل العبادة، لأن حقيقة النسخ الرفع والتبديل.

ولقد كان حكم الأربع الوجوب، فنسخ وجوبها بالكلية، والركعتان عبادة أخرى، لا أنها بعض من الأربعة، إذ لو كانت بعضاً

لكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة، كما لو صلى بتسليمتين، وكما لو وجب عليه درهم فتصدق بدرهمين ا هـ.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ولولا خوف التطويل لأوردت الكثير.

ثانياً: اهتم الغزالي بإيراد تعريفات لبعض مصطلحات غير متعلقة بأصول الفقه، ولكنه يراها مهمة، نورودها في تعريفات مصطلحات الأصول.

وهذا المنهج يعطينا دلالة واضحة على حرص الغزالي على إيصال المعلومات كاملة واضحة جلية.

وكذلك فعل بالنسبة للمقدمات المنطقية، حيث تكلم عن الحد والبرهان، لقناعته أن كل طالب علم لابد أن يحرص على ضبط تفكيره وعصمته عن الخطأ والزلل، وعلى وجوب تنبهه إلى كلام الآخرين، وما فيه من خطأ وصواب.

واعتقد أن هذا المنهج هو الصواب، حيث يصنع هذا العلم، وهو علم «أصول الفقه» المجتهد ويؤسسه، فكان لابد من هذه المقدمات التي يزن بها الكلام ويصححه.

فتأسيس البناء على قواعد متينة راسخة، كفيل بأن يجعل هذا البنيان شامخاً صامداً أمام كل التحديات وعوامل الإزالة.

يقول الغزالي: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط

بها، فلا ثقة له بعلومه - أصلا -».

والاهتمام بإيراد المقدمات والممهدات منهج سار عليه الغزالي في كتابه، فإذا كانت هناك مسألة من المسائل تحتاج إلى تمهيد وتقديم، أشار إلى ذلك، وبدأ في إيراد تلك المقدمة.

ثالثاً: لم يهتم الغزالي بنسبة الأقوال إلى أصحابها ولذلك نجده في كثير من الأحيان يستعمل كلمة «قال قوم» أو «قيل».

وصنيعه هذا لا يدل على عدم معرفته بأصحابها، بل هو - على التحقيق - يعرفهم، ولا يدل - أيضاً - على عدم اهتمامه بهم، بل يظهر أنه يتبع في ذلك منهجه العام الذي ينادي به دائماً في كتبه، وهو «لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله».

كما يبدو لي أنه لا يحب أن يذكر صاحب الرأي، لأنه يرى أن ذكر صاحب الرأي الفاسد، وتبيين غلطه - وربما أدى ذلك إلى تجريحه - يرى الغزالي أن ذلك من باب الغيبة، وهو أمر محرم شرعاً، ولذلك اجتنبه، حيث ذكر هذا الرأي في كتاب «إحياء علوم الدين» عند كلامه عن الغيبة وحكمها.

يقول الغزالي: «البواعث على الغيبة كثيرة، ولكن يجمعها أحد عشر سبباً، ثمانية منها تطرد في حق العامة، وثلاثة تختص بأهل الدين والخاصة».

ثم ذكر الغزالي - بعد ذكر الثمانية - الثلاثة، وقال:

«أولا: أن تنبعث من الدين داعية التعجب في إنكار المنكر

والخطأ في الدين، فيقول: ما أعجب ما رأيت من فلان!، فإنه قد يكون به صادقاً، ويكون تعجبه من المنكر، ولكن كان حقه أن يتعجب ولا يذكر اسمه، فيسهل الشيطان عليه ذكر اسمه في إظهار تعجبه، فصار به مغتاباً وآثماً من حيث لا يدري».

وقد لا يوافق بعض الناس على أن ذلك من الغيبة - أعني ذكر الرأي مع ذكر صاحبه، ثم إبطاله -، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه؛ ما الفائدة من ذكر اسم صاحب الرأي؟

إن كان هناك فائدة لا تحصل إلا بذكر الاسم، وعدم ذكره قد يؤدي إلى مفسدة، فلا شك أننا نتبع في ذلك الترجيح بين المصالح المتعارضة، ولا شك أن ذلك أمر فقهي، يجب أن نحرص عليه.

رابعاً: من منهج الغزالي عدم التعصب لرأي مذهب معين. فهو الشفعوي المعروف بدراسته وانتمائه لمذهب الشافعي، إلا أنه أصبح ذو شخصية علمية مستقلة.

ففي عدد من المسائل في كتابه هذا يختار خلاف مذهب الشافعي، بل وفي مسألة من أهم مسائل الأصول، وهي مسألة «هل النَّهي يقتضي الفساد».

قال الغزالي: «اختلفوا في أن النهي عن البيع والنكاح والتصرفات المفيدة للأحكام، هل يقتضي فسادها.

فذهب الجماهير إلى: أنه يقتضي فسادها.

وذهب قوم إلى: أنه إن كان نهياً عنه لعينه دل على الفساد

وإن كان لغيره، فلا.

والمختار: أنه لا يقتضي الفساد».

ثم يشرع في تحقيق المذهب الذي يراه.

ومن المعلوم أن الشافعي ممن يرى أن النهي يقتضي الفساد(١).

خامساً: حرص الغزالي على ذكر آراء القاضي الباقلاني، وهذا يعد مكسباً للباحثين، حيث يتطلعون إلى معرفة آراء الباقلاني، والذي يعد معلماً من معالم الطريق الأصولي عند المتكلمين.

فكتب القاضي لم يعثر عليها إلى الآن، وإن كان إمام الحرمين قد نقل آراء القاضي في كتابه «التلخيص» والذي حقق في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - على ساكنها أفضل الصلاة والسلام -.

وقد كتب الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان دراسة لمنهج الغزالي وأسلوبه في المستصفى، ضمن كتابه «الفكر الأصولي»، فأشار إلى معالم المنهج عند الغزالي، وضرب لذلك الأمثلة، وهي دراسة نموذجية مستوعبة مؤصلة.

وكذلك تكلم عن منهج الغزالي الدكتور عبد العظيم الديب في بحثه الذي قدمه ضمن مجموعة بحوث في الذكرى المئوية التاسعة لوفاة الغزالي ص٣٥٢.

١- الرسالة ص٣٤٣ وما بعدها، والمنخول ص١٢٦ ويظهر فيه الغزالي بغير الرأي الذي في المستصفى.

وقد نبه الدكتور الديب إلى أن هناك دراسة قام بها الدكتور محمد سراج (أطروحة للدكتوراه) بكلية العلوم بالقاهرة في سنة ١٩٧٦م بعنوان «الفكر الأصولي عند الغزالي».

وقد دعاني ما كتبه الأساتذة الفضلاء عن منهج الغزالي إلى الاقتصار - هنا - على ما ذكرت، رغبة في عدم التكرار، وعدم التطويل في مقدمة تحقيق كتاب «المستصفى» حيث تطبع هذه المقدمة معه - إن شاء الله -.

خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

[وبه نستعين](١)

الحمد لله القوي القادر، الولي الناصر، اللطيف القاهر، المنتقم الغافر، الباطن الظاهر، الأول الآخر، الذي جعل العقل أرجح الكنوز والذخائر، والعلم أربح المكاسب والمتاجر، وأشرف المعالي والمفاخر، وأكرم المحامد والمآثر، وأحمد الموارد والمصادر، فشرفت بإثباته الأقلام والمحابر، وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر، وتحلت برقومه الأوراق والدفاتر، وتقدم بشرفه الأصاغر على الأكابر، واستضاءت ببهائه الأسرار والضمائر، وتنورت بأنواره القلوب والبصائر، واستحقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر، على الفلك الدائر، واستصغر في نوره الباطن ما ظهر من نور الأحداق والنواظر، حتى تغلغل بضيائه في أعماق المغمضات جنود الخواطر، وإن كلت عنها النواظر، وكثفت عليها الحجب والسواتر.

والصلاة (٢) على محمد رسوله، ذي العنصر الطاهر، والمجد المتظاهر، والشرف المتناصر، والكرم المتقاطر، المبعوث بشيراً

١ـ ساقطة من م، د وفي ص ـ بعد البسملة ـ: قال الشيخ الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي.

٢ـ نهاية ٢ من م.

للمؤمِن (١) ونذيراً للكافر (٢) وناسخًا بشرعه كل شرع غابر، ودين داثر، المؤيد بالقرآن المجيد، الذي لا يمله سامع ولا آثر، ولا يدرك كنه جزالته ناظم ولا ناثر، ولا يحيط [بوصف](٣) عجائبه(٤) وصف واصف. ولا ذكر ذاكر، وكل بليغ دون(٥) فهم جليات أسراره قاصر، وعلى آله وصحبه، وسلم كثيراً، كثرة ينقطع دونها عمر العاد الحاصر.

أما بعد:

فقد تناطق - [على التوافق] -(٦)، قاضي العقل، - وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل -، وشاهدُ الشرع، - وهو الشاهد المزكى المعدل - بأن الدنيا دار غرور، لا دار سرور، ومطية عمل، لا مظنة(٧) كسل، ومنزل عبور، لا متنزه حبور، ومحل تجارة، لا مسكن عمارة، ومَتْجَرة(٨) بضاعتها الطاعة، وربحها الفوز يوم تقوم الساعة.

١- في م: (للمؤمنين).

٢- في م: (للكافرين).

٣- ساقطة من م.

٤- م: بعجائبه.

٥- م: دون ذوق.

٦- ساقطة من: م.

٧- في م: مطية.

٨- في م: متجر.

والطاعة طاعتان: عمل وعلم.

والعلم أنجحها وأربحها، فإنه - أيضاً - من العمل، ولكنه عمل القلب، الذي هو أعز الأعضاء، وسعي العقل، الذي هو أشرف الأشياء، لأنه مركب الديانة، وحامل الأمانة، المعروضة(١) على الأرض والجبال والسماء، فأشفقن(٢) من حملها، وأبين أن يحملنها غاية الإباء.

* * *

ثم العلوم ثلاثة:

- عقلي محض، لا يحث الشرع عليه، ولا يندب إليه، كالحساب، والهندسة(٣)، والنجوم، وأمثاله من العلوم، فهي بين ظنون كاذبة [لا ثقة بها](٤) - وإن بعض الظن إثم -. وبين علوم صادقة لا منفعة لها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع.

وليست المنفعة هي(٥) الشهوات الحاضرة، والنعم الفاخرة، فإنها فانية داثرة، بل النفع ثواب دار الآخرة(٦).

١ـ في م: إذ عرضت.

٢ـ في ص: لما أشفقن.

٣ـ نهاية ٢/أ من ص.

٤ـ في م: لاثقة.

٥ـ م: في.

٦ـ نهاية ٢/أ من د.

- ونقلي محض، كالأحاديث والتفاسير، والخَطْبُ في أمثالها يسير، إذ يستوي في الاستقلال بها الصغير والكبير، لأن قوة الحفظ كافية في النقل، [فليس فيه](1) مجال للعقل.

- فأشرف(2) العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو [الشرع والعقل](3) سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد.

ولأجل شرف علم الفقه وبسببه(4)، وفر الله دواعي الخلق على طلبه (5)، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً، وأجلهم شأناً، وأكثرهم أتْباعاً وأعواناً.

فتقاضاني في عنفوان شبابي [لما رأيت](6) اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا، وثواب الآخرة والأولى - أن أصرف إليه من مهلة(7) العمر صدراً، وأن أخص به من متنفس الحياة قدراً.

1- م: وليس فيها.
2- م، د: وأشرف.
3- د، ص: العقل والشرع.
4- م: وسببه ص: ونسبته.
5- ص: طلبته.
6- ساقطة من م، ص.
7- نهاية ٣م.

فصنفت كتباً كثيرة في فروع الفقه وأصوله.

ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة، ومعرفة أسرار الدين الباطنة(١)، فصنفت فيه كتباً بسيطة، ككتاب «إحياء علوم الدين»(٢) ووجيزة ككتاب «جواهر القرآن»(٣) ووسيطة ككتاب «كيمياء السعادة»(٤).

ثم ساقني قدر(٥) الله - تعالى - إلى معاودة التدريس والإفادة فاقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفاً في «أصول الفقه» أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجه يقع في الحجم(٦)، دون

١ـ ساقطة من د، ص.

٢ـ كتاب "إحياء علوم الدين" مطبوع، وهو كتاب مشهور كتب فيه الغزالي في الصلاة والصوم وجميع العبادات والأخلاق والآداب والسلوك...

٣ـ كتاب "جواهر القرآن" مطبوع عدة مرات.. وفيه يتكلم الغزالي عن الآيات الواردة في ذات الله وصفاته، وهو النمط الأول، والنمط الثاني في ما ورد في القرآن في بيان الصراط المستقيم والحث عليه. راجع مؤلفات الغزالي ص١٤٦.

٤ـ كتاب "كيمياء السعادة" النص العربي من هذا الكتاب مطبوع ضمن مجموعة رسائل طبعها صبري الكردي، القاهرة سنة ١٣٢٨هـ ، ١٣٤٣هـ. مؤلفات الغزالي لعبد الرحمن بدوي ص٢٧٥.

٥ـ د، ص: تقدير.

٦ـ م: الفهم.

كتاب «تهذيب الأصول»(١) لميله إلى الاستقصاء والاستكثار، وفوق كتاب «المنخول»(٢)، لميله إلى الإيجاز والاختصار.

فأجبتهم إلى ذلك، مستعيناً بالله، وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق، [الترتيب للحفظ، والتحقيق](٣) لفهم المعاني، فلا مندوحة لأحدهما عن الثاني، فصنفته(٤) وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر - في أول وهلة - على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه، - فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره(٥) ومباغيه - وقد سميته «كتاب المستصفى من(٦) علم الأصول».

والله تعالى - هو المسؤول، لينعم بالتوفيق، ويهدي(٧) إلى سواء الطريق، وهو بإجابة السائلين حقيق.

١ـ كتاب "تهذيب الأصول" موسوعة في علم أصول الفقه ـ كما يظهر من قول الغزالي ـ ولا أعرف أن أحداً من الناس اطلع عليه ـ في وقتنا الحاضر ـ فهو في عداد الكتب المفقودة. وذكر هذا الكتاب في الطبقات العلية في مناقب الشافعية... راجع مؤلفات الغزالي ٢١٠.

٢ـ كتاب "المنخول" مطبوع ومتداول.

٣ـ ساقطة من م.

٤ـ ساقطة من م، د.

٥ـ نهاية ٢/ب من ص.

٦ـ ص: في.

٧ـ ص، د: يسدد. وصحح في هامش ص: يرشد.

صدر الكتاب

- حد أصول الفقه
- مرتبته ونسبته إلى العلوم
- مباحث علم الأصول
- كيفية اندراج الأقسام تحت المباحث الكلية
- وجه تعلق علم الأصول بالقواعد المنطقية

صدر الكتاب [لفهم المعاني][1]

اعلم: أن هذا العلم، الملقب بأصول الفقه[2]، قد رتبناه وجمعناه في هذا الكتاب، وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب، المقدمة لها كالتواطئة والتمهيد، والأقطاب هي المشتملة على لباب المقصود.

ولنذكر في صدر الكتاب معنى أصول الفقه، وحده، وحقيقته - أولاً -

ثم مرتبته ونِسْبَتُه إلى العلوم - ثانياً -

ثم كيفية انشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة - ثالثاً -

ثم كيفية اندراج جميع أقسامه وتفاصيله تحت الأقطاب الأربعة - رابعاً -

ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة - خامساً -.

١ـ ساقطة من م، ص.

٢ـ نهاية ٢/ب من د.

بيان
حد أصول الفقه

اعلم:(١)أنك لا تفهم معنى «أصول الفقه» ما لم تعرف - أولاً - معنى الفقه.

والفقه: عبارة عن: العلم والفهم - في أصل الوضع(٢).

يقال: فلان يفقه الخير والشر، أي: يعلمه ويفهمه.

ولكن، صار بعرف العلماء، عبارة عن: العلم بالأحكام الشرعية، الثابتة لأفعال المكلفين - خاصة -(٣).

حتى لا يطلق - بحكم العادة - اسم الفقيه على متكلم، وفلسفي، ونحوي، ومحدث، ومفسر، بل(٤) يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية. كالوجوب، والحظر، والإباحة، والندب، والكراهة، وكون العقد صحيحاً، وفاسداً، وباطلاً، وكون

١ـ ساقطة من د.

٢ـ الفقه في اللغة: "العلم بالشيء والفهم له" لسان العرب ٥٢٢/١٣.

٣ـ الفقه في الشرع: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية. هذا في اصطلاح أهل الأصول أما الفقهاء فهو عندهم: حفظ الفروع. راجع القاموس الفقهي ص٢٨٩، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر ١٥/١، والمحصول للرازي ١ـ٩٢/١. والإحكام للآمدي ٥/١.

٤ـ نهاية ٤ من م.

العبادة [أداء، وقضاء][1]، وأمثاله.

ولا يخفى عليك: أن للأفعال أحكاماً عقلية، أي: مدركة بالعقل، ككونها أعراضاً[2]، وقائمة بالمحل، ومخالفة للجوهر، وكونها أكوانا[3]، حركة، وسكوناً، وأمثالها، والعارف بذلك يسمى متكلماً لا فقيهاً.

وأما أحكامها من حيث[4] إنها واجبة، ومحظورة، ومباحة، ومكروهة، ومندوب إليها، فإنما يتولى الفقيه بيانها..

* * *

فإذا فهمت هذا، فافهم:

أن أصول الفقه عبارة عن: أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل[5].

١ـ في م، ص: قضاء وأداء.

٢ـ العرض: ما قام بغيره، ويقابل الجوهر والذات، فالجسم جوهر، واللون عرض. أو ما لا يدخل في تقويم الذات، كالقيام والقعود بالنسبة للإنسان. المعجم الفلسفي ص١١٨.

٣ـ ساقطة من م، ص، و د: كوناً.

٤ـ ساقطة من ص.

٥ـ تعريف أصول الفقه في البرهان للجويني ٨٥/١، والمحصول للرازي ١ـ٩٤/١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٦/١.

فإن علم الخلاف(١) من الفقه - أيضاً - مشتمل على أدلة الأحكام ووجوه دلالتها، ولكن من حيث التفصيل، كدلالة(٢) حديث خاص في مسألة «النكاح بلا ولي»(٣) على الخصوص، ودلالة آية خاصة في مسألة «متروك التسمية»(٤) على الخصوص.

أما الأصول، فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل - إلا على(٥) طريق ضرب المثال(٦)- بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجوه دلالتها الجملية، إما من حيث صيغتها(٧)، أو مفهوم لفظها، أو فحوى(٨) لفظها، أو معقول

١ـ علم الخلاف: علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية أو التفصيلية، الذاهب في كل منها طائفة من العلماء، راجع مقدمة كتاب "تأسيس النظر" للدبوسي.

٢ـ نهاية ٣/أ من ص.

٣ـ الحديث الخاص في مسألة "النكاح بغير ولي" هو قول الرسول ﷺ "لا نكاح إلا بولي" وقد رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي وغيرهم... فراجع أبو داود (مع المعالم) ٥٦٨/٢، والترمذي (مع التحفة) ٢٢٧/٤، وصحيح ابن ماجة ٣١٧/١ وقال الألباني صحيح، والدارمي ١٣٧/٢.

٤ـ الآية الخاصة في متروك التسمية، هي قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه، وإنه لفسق﴾ الأنعام آية ١٢١.

٥ـ م: ولا على.

٦ـ في د: المسائل.

٧ـ في ص، د: صيغة لفظها.

٨ـ في م: مجرى.

لفظها، وهو القياس، من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة.

فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه.

وقد عرفت من هذا: أن أدلة الأحكام: الكتاب، والسنة، والإجماع[1].

فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة، وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه.

١ـ نهاية ١/٣ من د.

بيان
مرتبة هذا العلم ، ونسبته إلى العلوم

اعلم: أن العلوم تنقسم إلى:

- عقلية، كالطب، والحساب، والهندسة.

وليس ذلك من غرضنا .

- وإلى دينية، كالكلام، والفقه، وأصوله، وعلم الحديث، وعلم التفسير، وعلم الباطن - أعني: علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة -.

وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية.

فالعلم الكلي من العلوم الدينية، هو الكلام.

وسائر العلوم من الفقه، وأصوله، والحديث، والتفسير، علوم جزئية.

لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة.

والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود .

فيقسم الموجود - أولاً - إلى: قديم ومحدث(١).

ثم يقسم المحدث إلى: جوهر وعرض(٢).

ثم يقسم العرض إلى:

- ما تشترط فيه الحياة، كالعلم(٣)، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر.

- وإلى ما يستغني عنها(٤)، كاللون، والريح، والطعم.

ويقسم الجوهر إلى: الحيوان، والنبات، والجماد.

ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض.

ثم ينظر في القديم، فيبين أنه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث، بل لابد أن يكون واحداً، وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تجب له، وبأمور تستحيل عليه، وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل، ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه(٥).

ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأن العَالَم [من](٦) فعله الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث، وأن بعث(٧) الرسل من أفعاله

١ـ م: حادث.

٢ـ نهاية ٥ من م.

٣ـ م، ص: من العلم.

٤ـ د: عن الحياة.

٥ـ د، ص: من جملته.

٦ـ ساقطة من م، ص.

٧ـ م: بعثة.

الجائزة .

وأنه قادر عليه، وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن(١) هذا الجائز واقع.

وعند(٢) هذا ينقطع كلام المتكلم، وينتهي تصرف العقل.

بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي - بالقبول - ما يقوله في الله واليوم الآخر، [مما لا يستقل العقل بدركه](٣)، ولا يقضي - أيضاً - باستحالته.

[فلا يرد الشرع بما يخالف العقل، لكن يرد بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ العقل قد لا يستقل](٤) بإدراك كون الطاعات(٥) سبباً للسعادة في الآخرة، وكون المعاصي سبباً للشقاوة، لكنه لا يقضي باستحالته - أيضاً -، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر [الرسول](٦) عنه، صدق العقل به بهذا الطريق.

١ـ نهاية ٣/ب من ص.

٢ـ م: عند.

٣ـ د: والعقل مما لا يستقل بدركه.

٤ـ م: "فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه إذ لا يستقل العقل" نهاية ٣/ب من د.

٥ـ م: الطاعة.

٦ـ ساقطة من م، ص.

فهذا ما يحويه علم الكلام.

فقد عرفت من هذا، أنه يبتدىء نظره في أعم الأشياء - أولاً - وهو الموجود.

ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه، فيثبت فيه مباديء سائر العلوم الدينية، من الكتاب والسنة وصدق الرسول.

فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً، وهو الكتاب، فينظر في تفسيره.

[ويأخذ المحدث](1) واحداً خاصاً، وهو السنة، فينظر في طرق ثبوتها.

والفقيه يأخذ واحداً خاصاً، وهو فعل المكلف، فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع، من حيث الوجوب والحظر والإباحة.

ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً، وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته(2) على الأحكام، إما بملفوظه، أو بمفهومه، أو بمعقول معناه ومستنبطه.

ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول - عليه السلام - وفعله، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله، والإجماع يثبت بقوله.

والأدلة هي: الكتاب والسنة والإجماع - فقط -.

وقول الرسول ﷺ إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام.

1- ص، د: والمحدث يأخذ.

2- د: الدلالة.

فإذاً: المتكلم(١) هو المتكفل بإثبات مباديء العلوم الدينية كلها، فهي جزئية(٢) بالإضافة إلى الكلام.

فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات.

فإن قيل: فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام؛ لأنه قبل الفراغ من الكلي الأعلى، كيف يمكن(٣) النزول إلى الجزئي الأسفل.

قلنا: ليس ذلك شرطاً في كونه أصولياً وفقيهاً ومفسراً ومحدثاً، وإن كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً مليئاً بالعلوم الدينية.

وذلك: أنه مامن علم من العلوم الجزئية إلا وله مباديء تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر.

فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع، في أمره ونهيه(٤)، وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال

١- ص، م: الكلام.

٢- نهاية ٦ من م.

٣- م: يمكنه.

٤- نهاية ٤/أ من ص.

الاختيارية (١) للمكلفين، فقد أنكرت الجبرية(٢) فعل الإنسان، وأنكرت طائفة(٣) وجود الأعراض، والفعل عرض.

ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع، وأن لله كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي(٤)، ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله - تعالى - وثبوت الفعل من المكلف(٥) على سبيل التقليد، وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب، فيكون قد قام بمنتهى علمه.

وكذلك الأصولي، يأخذ - بالتقليد - من المتكلم: أن قول الرسول حجة، ودليل واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالته، وشروط صحته، فكل عالم بعِلم من العلوم الجزئية، فإنه مقلد لا محالة في مباديء علمه، إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى، فيكون - [حينئذٍ](٦) قد جاوز علمه إلى علم آخر.

١ـ م: الاختياريات.

٢ـ الجبرية: هم القائلون بأن الإنسان مجبر على أفعاله، وأنه لا استطاعة ـ أصلاً ـ له. وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة.. راجع الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣٣/٣. شرح العقيدة الطحاوية ص٤٣٠. المعجم الفلسفي ص٥٩.

٣ـ نسب الجويني في الإرشاد ص١٨ إنكار الأعراض لطائفة من الملحدة، وقال: زعموا: أن لا موجود إلا الجوهر.. وكذلك نسبه في الشامل ص١٦٨ إلى ابن كيسان الأصم (... ـ ٢٩٩هـ) ونقل عن النظام (... ـ ٢٣١هـ) قوله: الجواهر عنصرها الأعراض، وهي هي بأعيانها، إلا الحركة، فإنها تعرض على الجوهر، وليست من الجوهر.

٤ـ د: كلي.

٥ـ نهاية ٤/أ من د.

٦ـ ساقطة من م، ص.

بيان
كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة

اعلم: أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجه(1) دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية - لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة.

فوجب النظر في الأحكام [وأقسامها](2).

ثم في الأدلة وأقسامها.

ثم [في](3) كيفية [اقتباس الأحكام](4) من الأدلة.

ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، ومستثمر، وطريق في الاستثمار.

والثمرة هي الأحكام، أعني: الوجوب، والحظر، والندب، والكراهة، والإباحة، والحسن، والقبح، والقضاء، والأداء، والصحة، والفساد، وغيرها.

والمثمر هي الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع

1ـ م: وجوه.

2ـ ساقطة من م.

3ـ ساقطة من ص.

4ـ ص: الاقتباس للأحكام.

-فقط-.

وطرق(١) الاستثمار [هي وجوه دلالة الأدلة و](٢) هي أربعة؛ إذ [أقوال الشرع](٣): [إما أن](٤) تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها.

والمستثمر هو المجتهد، ولابد من(٥) معرفة صفاته، وشروطه، وأحكامه.

فإذاً: جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب:

القطب الأول: في الأحكام.

والبداية(٦) بها [أولى](٧)، لأنها الثمرة المطلوبة.

القطب الثاني: في الأدلة، وهي الكتاب والسنة، والإجماع، وبها التثنية؛ إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة، لا أهم من معرفة المثمر.

١- ص، د: طريق.

٢- ساقطة من ص، د.

٣- م: الأقوال.

٤- ساقطة من د.

٥- نهاية ٧ من م.

٦- م: البداءة.

٧- ساقطة من ص، د.

القطب الثالث: في طريق الاستثمار، وهو[1] وجه[2] دلالة الأدلة، وهي أربعة:

دلالة بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم[3]، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول.

القطب الرابع: في المستثمر، وهو المجتهد الذي يحكم بظنه.

ويقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه.

فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد، وصفاتهما.

١ـ د: هي.

٢ـ م: وجوه.

٣ـ نهاية ٤/ب من ص.

بيان
كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه
تحت هذه الأقطاب الأربعة

لعلك تقول: أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة، وفصول منتشرة، فكيف يندرج جملتها تحت[1] هذه الأقطاب الأربعة؟

فنقول: القطب الأول: هو الحكم.

وللحكم حقيقة في نفسه، وانقسام، وله تعلق بالحاكم وهو الشارع، والمحكوم[2] عليه، وهو المكلف، وبالمحكوم فيه، وهو فعل المكلف، وبالمظهر له، وهو السبب والعلة.

ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن: «خطاب الشرع»، وليس وصفاً للفعل، ولا حسن ولا قبح، ولا مدخل للعقل فيه، ولا حكم قبل ورود الشرائع[3].

وفي البحث عن أقسام الحكم، يتبين حد الواجب والمحظور والمندوب، والمباح، والمكروه، والقضاء، والأداء، والصحة، والفساد، والعزيمة، والرخصة، وغير ذلك من أقسام الأحكام.

وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم إلا لله، وأنه لا حكم

١ـ نهاية ٤/ب في د.

٢ـ د: بالمحكوم.

٣ـ م: الشرع.

للرسول، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله - تعالى - ووضعه، لا حكم لغيره.

وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب الناسي والمكره والصبي، وخطاب الكافر بفروع الشرع، وخطاب السكران، ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز.

وفي البحث عن المحكوم فيه، يتبين أن الخطاب يتعلق بالأفعال لا بالأعيان، وأنه ليس وصفاً للأفعال في ذاتها.

وفي البحث عن مظهر الحكم، يتبين حقيقة السبب، والعلة والشرط، والمحل، والعلامة.

فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول، أوردها الأصوليون مبددة في مواضع شتى، لا تتناسب، ولا تجمعها رابطة، فلا يهتدي الطالب إلى مقاصدها، ووجه الحاجة إلى معرفتها، وكيفية تعلقها بأصول الفقه.

* * *

القطب الثاني: - في المثمر - وهو الكتاب[1]، والسنة والإجماع.

١ـ نهاية ٨ من م.

وفي البحث عن أصل الكتاب، يتبين[1] حد الكتاب، وما هو منه، وما ليس منه، وطريق إثبات الكتاب، وأنه التواتر - فقط -، وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب، من حقيقة، ومجاز، وعربية، وعجمية.

وفي البحث عن السنة، يتبين حكم الأقوال والأفعال من الرسول، وطرق ثبوتها، من تواتر وآحاد، وطرق روايتها، من مسند ومرسل، وصفات رواتها، من عدالة وتكذيب، إلى تمام كتاب الأخبار.

ويتصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ، فإنه لا يرد إلا عليهما، وأما الإجماع فلا يتطرق النسخ إليه.

وفي البحث عن أصل الإجماع، يتبين حقيقته، ودليله، وأقسامه، وإجماع[2] الصحابة، وإجماع من بعدهم، إلى جميع مسائل الإجماع.



القطب الثالث: في طرق الاستثمار.. وهي أربعة:

الأولى: دلالة اللفظ من حيث صيغته.

وبه يتعلق النظر في صيغة الأمر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص.

١ـ نهاية ١/٥ من ص.

٢ـ نهاية ١/٥ من د.

فالنظر في كتاب الأوامر والنواهي والعموم والخصوص نظر في مقتضى الصيغ اللغوية.

وأما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم [فيشتمل عليه](١) كتاب المفهوم ودليل الخطاب.

وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه(٢)، فيتضمن جملة من إشارات الألفاظ، كقول القائل: «اعتق عبدك عني» فتقول: «اعتقت»، فإنه يتضمن حصول المِلْكِ للملتمس، ولم يتلفظا به، لكنه من ضرورة ملفوظهما ومقتضاه.

وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ، فهو كقوله [ﷺ](٣): «لا يقضي القاضي وهو غضبان»(٤) فإنه يدل على الجائع والمريض والحاقن، بمعقول معناه، ومنه ينشأ(٥) القياس، وينجر إلى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه.



١ـ ص: فيشتمل على، د: يشتمل على.

٢ـ م: اقتضاؤه.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ رواه البخاري بقريب من هذا اللفظ. كذلك مسلم، فراجع البخاري (مع السندي) ٢٣٦/٤، ومسلم (مع النووي) ١٥/١٢.

٥ـ د: منشأ، ص: يتنشأ.

القطب الرابع: في المستثمر، وهو المجتهد.

وفي مقابلته المقلد.

وفيه يتبين صفات المجتهد، وشروط[1] المقلد، والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه، والقول في تصويب المجتهدين، وجملة أحكام الاجتهاد.

فهذه جملة ما ذكر في علم الأصول، وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه الأقطاب الأربعة.

١ـ م: صفات.

بيان المقدمة
ووجه تعلق الأصول بها

اعلم: أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام، اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة، والدليل، والحكم.

فقالوا: إذا لم يكن بد من معرفة الحكم - حتى كان معرفته أحد الأقطاب[1] الأربعة - فلابد - أيضاً - من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة أعني: العلم، ثم العلم المطلوب لا وُصول إليه إلا بالنظر، فلابد من معرفة النظر.

فشرعوا في بيان حد العلم، والدليل، والنظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرَّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من[2] السفسطائية[3]، وإقامة الدليل على

١- نهاية ٥/ب من ص.

٢- نهاية ٩ من م.

٣- السفسطائية: من السَّفْسَطة وهي المغالطة، وهي كلمة يونانية، وهي قياس مركب من الوهميات والغرض منه إفحام الخصم، كقولك الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن قائم به، وكل قائم بغيره عرض، فينتج أن الجوهر عرض... راجع التعريفات للجرجاني ص٨٠، فاكهة البستان ص٦٥١. وفي المعجم الفلسفي ٦٥٨/١: "أن أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفسيا)، وهو مشتق من لفظ (سوفوس) ومعناه "الحكيم الحاذق"، وتطلق هذه الكلمة على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة المبادىء".

النظر على منكري النظر(١)، وإلى جملة من أقسام العلوم، وأقسام الأدلة.

وذلك مجاوزة لحد هذا العلم، وخلط له بالكلام(٢).

وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طباعهم(٣)، فحملهم حب صنعتهم(٤) على خلطه بهذه الصنعة.

كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً، هي من علم النحو - خاصة -.

وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر، كأبي زيد (٥) - رحمه الله - وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع

١ـ منكرو النظر: هم طائفة تُدْعى "السُمَنية" قالوا: بإبطال النظر والاستدلال. وزعموا: أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمسة وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت. راجع: الفرق بين الفرق ص٢٧٠، الإرشاد للجويني ص٣. وغاية المرام للأمدي ص١٥ـ١٨، والمغني لعبد الجبار ٧٧/١٢.

٢ـ نهاية ٥ ب من د.

٣ـ م: طبائعهم.

٤ـ م: صناعتهم.

٥ـ أبو زيد: عبد الله بن عمر بن عيسى، الدبوسي.. نسبة إلى دبوسة بلدة بين بخارى وسمرقند.. وهو أول من وضع علم الخلاف وأبرزه للوجود. كان من كبار فقهاء الحنفية.. له كتاب الأسرار وتقويم الأدلة (حقق ولم يطبع). توفى ببخارى سنة ٤٠٣هـ. راجع كتاب الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٤٩٩/٢.

الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع، فقد أكثروا فيه.

وعذر المتكلمين في ذكر حد العلم والنظر والدليل في أصول الفقه أظهر من عذرهم في إقامة البرهان على إثباتها مع المنكرين، لأن الحدَّ يثبت [في النفس](١) صور هذه الأمور، ولا أقل من تصورها؛ إذا كان الكلام يتعلق بها، كما أنه لا أقل من تصور الإجماع والقياس لمن يخوض في الفقه، أما معرفة حجية(٢) الإجماع وحجية(٣) القياس فذلك من خاصية أصول الفقه.

فذكر حجية(٤) العلم والنظر على منكريه استجرار للكلام(٥) إلى الأصول، كما أن ذكر حجية الإجماع والقياس وخبر(٦) الواحد في الفقه استجرار للأصول(٧) إلى الفروع.

وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس

١ـ د: للنفس.

٢ـ ص، د: حجة.

٣ـ ص، د: حجة.

٤ـ ص، د: حجة.

٥ـ م: الكلام.

٦ـ ص: الخبر.

٧ـ م: الأصول.

عن الغريب نافرة.

لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في[1] جملة العلوم، من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات، على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل، وأقسامها، وحججها - تبييناً بليغاً - تخلو عنه مصنفات الكلام.

١ـ د: على.

مقدمة الكتاب

المقدمات المنطقية

(مدارك العقول)

- الحد

- البرهان

مقدمة الكتاب[1]

نذكر في هذه المقدمة: مدارك العقول، وانحصارها في الحد والبرهان.

ونذكر شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي، وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب «محك النظر»[2]، وكتاب «معيار العلم»[3].

وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه - أصلاً -.

فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه.

وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه[4].

١ـ نهاية ٦/أ ص.

٢ـ كتاب (محك النظر) مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة من كتب الغزالي برقم مجاميع م ٢٢٧. وفي مكتبة جامع القرويين بفاس، ودار الكتب المصرية (مجاميع طلعت) رقم ٩٦٧ من ورقة ٣٧ـ٨٠، وتاريخ المخطوط ١١٠٩. مؤلفات الغزالي ص٧٣.

٣ـ كتاب (معيار العلم) مطبوع بتحقيق الدكتور سليمان دنيا، وله اسم آخر، وهو "منطق تهافت الفلاسفة" وهو كتاب في الحدود المنطقية والفلسفية.

٤ـ نهاية ١م، ونهاية ٦/أ في د.

بيان
حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان

اعلم: أن إدراك الأمور(١) على ضربين:

- إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى الجسم، والحركة، والعالم، والحادث، والقديم، وسائر ما يدل عليه بالأسماء(٢) المفردة.

▪ **الثاني:** إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض، بالنفي أو الإثبات.

فإنك(٣) تعلم - أولاً - معنى لفظ «العَالَم»، وهو أمر مفرد، ومعنى لفظ «الحادث»، ومعنى لفظ «القديم»، وهما - أيضاً - أمران مفردان، ثم تنسب مفرداً إلى مفرد [بالنفي أوالإثبات](٤)، كما تنسب القدم إلى العالم بالنفي فتقول: «ليس العالم قديما»، وتنسب الحدوث(٥) إليه فتقول: «العالم حادث».

والضرب الأخير هو الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

وأما الأول، فيستحيل فيه التصديق والتكذيب؛ إذ لا يتطرق

١ـ د: العلوم، وفي ص، كتب الناسخ "العلوم" ثم صححها في الهامش "الامور".

٢ـ م: الأسامي.

٣ـ م: وهو أن.

٤ـ ساقطة من د، وكلمة "الإثبات" ساقطة من ص.

٥ـ ص، د: الحادث.

التصديق إلا إلى الخبر، وأقل ما يتركب منه خَبرٌ[1] مفردان، وصف وموصوف، فإذا نسب الوصف إلى الموصوف بنفي أو إثبات صدق أو كذب.

فأما قول القائل: حادث، أو جسم، أو قديم، [فأفراد، ليس فيها][2] صدق ولا كذب.

ولا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين، فإن حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها؛ إذ الألفاظ مثل المعاني، فحقها أن تحاذى بها المعاني.

وقد سمى المنطقيون معرفة المفردات «تصوراً»، ومعرفة النسبة الخبرية بينهما «تصديقاً» فقالوا: العلم: إما تصور، وإما تصديق[3].

وسمى بعض علمائنا الأول: «معرفة»، والثاني: «عِلْماً»، تأسياً بقول النحاة في قولهم: المعرفة[4] تتعدى إلى مفعول واحد، إذ تقول: عرفت زيداً». والظن يتعدى إلى مفعولين، إذ تقول: «ظننت زيدا عالماً»، ولا تقول: «ظننت زيداً»، ولا تقول[5] «ظننت

١ـ ساقطة من د. وفي م "جزءان".

٢ـ د: فهذا المفرد ليس فيه.

٣ـ التصور: حصول صورة الشيء في العقل. والتصديق: إسناد أمر إلى آخر، إيجاباً أو سلباً. راجع تحرير القواعد المنطقية ص٧، حاشية العطار على الخبيصي ص٦او ٣٦.

٤ـ نهاية ٦/ب من ص.

٥ـ ساقطة من م.

عالماً »، والعلم من باب الظن، فتقول: «علمت زيداً عدلاً».

والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة، وإذا فهمت افتراق الضربين، فلا مشاحة في الألقاب.

فنقول ـ الآن ـ: إن الإدراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم أو في التصور والتصديق.

وكل علم تطرق إليه تصديق، فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان، أي: تصوران، فإن من لا يعرف المفرد، كيف يعلم المركب! ومن لا يفهم(١) معنى العالم. و [معنى](٢) الحادث، كيف يعلم أن العالم حادث!

ومعرفة المفردات(٣) قسمان:

- **أولي:** وهو الذي لا يطلب بالبحث، وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب، كلفظ الوجود والشيء. وككثير من المحسوسات.

- **ومطلوب:** وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جُمْلي غير مفصل ولا مفسر(٤)، فيطلب تفسيره(٥) بالحد(٦).

١ــ د: يعرف.

٢ــ ساقطة من د.

٣ــ نهاية ٦/ب من د.

٤ــ د: ملخص، ص: مخَلّص.

٥ــ د، ص: تنصيله.

٦ــ نهاية ١١ م.

وكذلك العلم ينقسم إلى:

- أولي ، كالضروريات.

- وإلى مطلوب، كالنظريات.

والمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد .

والمطلوب من العلم - الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب(١)

- لا يقتنص إلا بالبرهان.

فالبرهان والحد هو الآلة التي بها يقتنص سائر العلوم المطلوبة.

فلتكن هذه المقدمة - المرسومة لبيان مدارك العقول - مشتملة على دعامتين: دعامة في الحد ، ودعامة في البرهان.

١ـ ساقطة من ص.

الدعامة الأولى
من مدارك العقول
الحد

الدعامة الأولى

في

الحد

ويجب تقديمها؛ لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات، وتشتمل على فنين:

فن يجري مجرى القوانين.

وفن يجري مجرى الامتحانات لتلك القوانين.

الفن الأول: في القوانين، وهي ستة:

القانون الأول: أن الحد إنما يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات، ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال، بل عن بعضه، والسؤال طلب، وله لا محالة مطلوب، وصيغة، والصيغ والمطالب كثيرة ، ولكن أمهات المطالب أربع:

المطلب الأول: ما يطلب بصيغة «هل».

ويطلب بهذه الصيغة أمران:

- إما أصل الوجود ، كقولك: «هل الله - تعالى - موجود؟».
- أو يطلب حال الموجود ووصفه، كقولك: «هل الله - تعالى

- خالق البشر؟» و «هل الله(١)- تعالى - متكلم، وآمر وناه؟».

المطلب الثاني: ما يطلب بصيغة «ما».

ويطلق لطلب ثلاثة أمور:

الأول: أن يطلب به شرح اللفظ، كما يقول - مَن لا يدري «العُقار» -(٢):.. ما العقار؟.. فيقال له: «الخمر» إذا كان يعرف لفظ الخمر.

الثاني: أن يطلب لفظ محرر، جامع، مانع، يتميز به المسؤول عنه من غيره، كيفما كان الكلام، سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن [حقيقة](٣) ذاته، أو حقيقة ذاته - كما سيأتي الفرق بين الذاتي والعرضي - ، كقول القائل: «ما الخمر» فيقال: «هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة، ويحفظ في الدن»(٤).

والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته، بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر، بحيث لا يخرج منه خمر، ولا يدخل فيه ما ليس بخمر.

١ـ نهاية ٧/ب من ص.

٢ـ العقار: بضم العين، وفتح القاف ـ الخمر. سميت بذلك لأنها عاقرت العقل، وعاقرت الدَّن أي: لزمته.. لسان العرب ٥٩٨/٤.

٣ـ ساقطة من د.

٤ـ نهاية ٧/أ من د.

والثالث: أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته، كمن يقول: «ما الخمر؟» فيقال: «هو شراب مسكر، معتصر من العنب» ويكون ذلك كاشفاً عن حقيقته، ثم يتبعه لا محالة التمييز.

واسم الحد - في العادة - قد يطلق على هذه الأوجه الثلاثة بالاشتراك.

فلنخترع لكل واحد اسماً:

ولنسم الأول: «حداً لفظياً» إذ السائل لا يطلب به إلا شرح اللفظ.

ولنسم(1) **الثاني:** «حداً رسمياً» إذ هو طلب(2) مرتسم بالعلم، غير متشوف إلى درك حقيقة الشيء.

ولنسم الثالث: «حداً حقيقاً» إذ مطلب الطالب فيه(3) درك حقيقة الشيء.

وهذا الثالث شرطه أن يشتمل(4) على جميع ذاتيات الشيء، فإنه لو سئل عن حد الحيوان، فقيل: «جسم حساس»، فقد جيء بوصف ذاتي، وهو كاف في الجمع والمنع، ولكنه ناقص، بل حقه أن يضاف إليه «المتحرك بالإرادة»، فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه

1- د: الحد.

2- م: مطلب.

3- م: منه.

4- نهاية ١٢ من م.

العقل بمجموع الأمرين[1].

فأما المرتسم الطالب للتمييز فيكتفي بالحساس، وإن لم يقل: إنه جسم - أيضاً -.

المطلب الثالث: ما يطلب بصيغة «لِمَ».

وهو سؤال عن العلة، وجوابه بالبرهان - على ما سيأتي حقيقته -.

المطلب الرابع: ما يطلب بصيغة «أي».

وهو الذي يطلب به تمييز ما عرف جملته عما اختلط به، كما إذا قيل: «ما الشجر»، [فقيل][2]: «إنه جسم» فينبغي أن يقال: «أي جسم هو؟» فيقول: «نامٍ».

وأما مطلب: «كيف»، و «أين» و «متى» وسائر صيغ السؤال، فداخل[3] في مطلب «هل» والمطلوب به صيغة الوجود.

* * *

القانون الثاني: أن الحاد ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية، وذلك غامض فلابد من بيانه.

١ـ أمرين.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ نهاية ٧/ب من ص.

فنقول: المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به، وجد بالإضافة [إلى الموصوف](١) [في الوجود](٢) إما ذاتياً له، ويسمى «صفة نفس»(٣) وإما لازماً، ويسمى «تابعاً»، وإما عارضاً، لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود، ولابد من إتقان هذه النسبة، فإنها نافعة في الحد والبرهان جميعاً..

أما الذاتي، فإني أعني به: «كل داخل في ماهية(٤) الشيء وحقيقته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه».

وذلك كاللونية للسواد، والجسمية للفرس والشجر.

فإن من فهم الشجر فقد فهم جسماً مخصوصاً، لكون(٥) الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولاً به قوامها في الوجود.

والعقل لو قدر عدمها لبطل وجود الشجرية، وكذا الفرس.

ولو قدر خروجها عن الذهن، لبطل فهم الشجر والفرس عن(٦) الذهن، وما يجري هذا المجرى.

فلابد من إدراجه في حد الشيء، فمن يحد النبات، يلزمه أن

١ـ د: إليه.

٢ـ ساقطة من م، ص.

٣ـ ص، د: النفس.

٤ـ نهاية ٧/أ في د.

٥ـ م: فتكون، د: فيكون.

٦ـ م: من.

يقول: «جسم نام» لا محالة.

وأما اللازم: «فما لا يفارق الذات - البتة -، ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه».

كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس، فإن هذا أمر لازم، لا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم ويعتقده، ولكنه من توابع الذات ولوازمه، وليس بذاتي له.

وأعني به: أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم [ذلك له](١)، إذ الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات، بل يفهم الجسم الذي هو أعم منه، وإن لم يخطر بباله ذلك.

وكذلك كون الأرض مخلوقة، [وصف لازم](٢) للأرض، لا يتصور مفارقته لها(٣)، ولكن فهم الأرض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة، فقد يدرك حقيقة الأرض والسماء من لم يدرك [- بَعْدُ -](٤) أنهما (٥) مخلوقتان، فإنا نعلم - أولاً - حقيقة(٦) الجسم، ثم نطلب

١ـ ص: ذلك، د: ذاته.

٢ـ د: صفة لازمة.

٣ـ م: له، وساقطة من د.

٤ـ ساقطة من د.

٥ـ د: كونهما.

٦ـ نهاية ١٣ من م.

بالبرهان كونه مخلوقاً، ولا يمكننا أن نعلم الأرض والسماء ما لم نعلم الجسم.

وأما العارض، فأعني به: «ما ليس من ضرورته أن يلازم، بل يتصور مفارقته».

إما سريعاً، كحمرة[1] الخجل، أو بطيئاً، كصفرة الذهب، وزرقة العين، وسواد الزنجي، وربما لا يزول في الوجود، كزرقة العين، ولكن يمكن رفعه في الوهم.

وأما كون الأرض مخلوقة، وكون الجسم[2] الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس، [فإنه][3] [ملازم][4]، لا يتصور مفارقته، [بل يفهم دونه][5].

ومن مثارات الأغاليط الكثيرة: التباس اللازم التابع بالذاتي، فإنهما مشتركان في استحالة المفارقة، واستقصاء ذلك في هذه المقدمة - التي هي كالعلاوة على هذا العلم - غير ممكن. وقد استقصيناه في كتاب «معيار العلم»[6].

١- ص. د: كصفرة.

٢- نهاية ٨/أ من ص.

٣- ساقطة من د، وص: فلأنه.

٤- ساقطة من ص، ود: فملازم.

٥- ساقطة من م، ص.

٦- راجع كتاب معيار العلم ص٩٥-٩٧.

فإذا فهمت(١) الفرق بين الذاتي واللازم، فلا تورد في الحد الحقيقي إلا الذاتيات، وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كُنْه حقيقة الشيء وماهيته، وأعني بالماهية: ما يصلح أن يقال في جواب «ماهو» فإن القائل: «ماهو» يطلب حقيقة الشيء، فلا يدخل في جوابه إلا الذاتي.

والذاتي ينقسم إلى:

- عام، ويسمى «جنساً »(٢).

- وإلى خاص ، ويسمى «نوعا »(٣).

فإن كان الذاتي العام لا أعم منه، سمي «جنس الأجناس»(٤).

وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه، سمي «نوع الأنواع».

وهو اصطلاح المنطقيين، ولنصالحهم عليه، فإنه لا ضرر فيه، وهو كالمستعمل - أيضاً - في علومنا.

ومثاله: أنا إذا قلنا: الجوهر ينقسم إلى: جسم وغير جسم،

١ـ نهاية ٨/أ من د.

٢ـ تعريف الجنس ـعند المناطقةـ: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب "ماهو" كالحيوان، راجع تحرير القواعد المنطقية ص٤٩.

٣ـ والنوع : كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب "ماهو" كالشمس المرجع السابق ص٤٦.

٤ـ جنس الأجناس: (أو الجنس العالي): هو الذي ليس فوقه جنس، وتحته أجناس، كالجوهر. راجع المعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية بالقاهرة) ص٦٣. تحرير القواعد المنطقية ص٥٠.

والجسم ينقسم إلى: نام وغير نام، والنامي ينقسم إلى: حيوان وغير حيوان، والحيوان ينقسم إلى: عاقل، - وهو الإنسان -، وغير عاقل..

فالجوهر، جنس الأجناس، إذ لا أعم منه.

والإنسان، نوع الأنواع، إذ لا أخص منه.

والنامي: نوع بالإضافة إلى الجسم، لأنه أخص منه، وجنس بالإضافة إلى الحيوان، لأنه أعم منه.

وكذلك الحيوان، بين النامي الأعم، والإنسان الأخص.

فإن قيل: كيف لا يكون شيء أعم من الجوهر، وكونه «موجوداً» أعم منه!

وكيف لا يكون شيء أخص من الإنسان، وقولنا: «شيخ، وصبي، وطويل، وقصير، وكاتب، وخياط» أخص منه!

قلنا: لم نعن - في هذا الاصطلاح - بالجنس: «الأعم» - فقط -، بل عنينا: «الأعم الذي هو ذاتي للشيء»(1) أي: [هو](2) داخل في جواب «ماهو»،بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن، وخرج عن كونه مفهوماً للعقل.

وعلى هذا الاصطلاح: فالوجود لا يدخل في الماهية، إذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن..

بيانه: إذا قال القائل: ما حد المثلث، فقلنا: شكل يحيط به

1ـ ص، د: الشيء.

2ـ ساقطة من م.

ثلاثة أضلاع.

أو قال: «ما حد المسبع». فقلنا(١): «شكل يحيط به سبعة أضلاع»،فهم السائل حد المسبع، وإن لم يعلم أن المسبع موجود في العالم - أصلاً(٢) -.

فبطلان (٣) العلم بوجوده، لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبع، ولو بطل عن ذهنه الشكل، لبطل المسبع، ولم يبق مفهوماً عنده.

وأما ما هو أخص من الإنسان،من كونه طويلاً، أو قصيراً، أو شيخاً، أو صبياً، أو كاتباً، أو أبيض، أو محترفاً، فشيء منه لا يدخل في الماهية، إذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره(٤).

فإذا قيل لنا: «ما هذا» فقلنا: «إنسان»، وكان صغيراً فكبر، أو قصيراً فطال، فسُئلنا(٥) - مرة أخرى - ما هو؟ - لست أقول من هو - لكان الجواب ذلك بعينه.

ولو أشير إلى ما ينفصل من الإحليل عند الوقاع، وقيل: «ما هو؟» لقلنا: «نطفة»، فإذا صار جنيناً، ثم مولوداً، فقيل: ما هو؟،

١ـ نهاية ١٤ من م.

٢ـ ص، د: أم لا.

٣ـ نهاية ٨/ب من ص.

٤ـ نهاية ٨/ب من د.

٥ـ ص، د: فسئل.

تغير الجواب، ولم يحسن أن يقال: «نطفة»بل يقال: «إنسان».

وكذلك الماء إذا سخن، فقيل: «ما هو؟» قلنا: «ماء» كما في حالة البرودة، ولو استحال بالنار بخاراً، ثم هواء، ثم قيل: ماهو؟ تغير الجواب.

فإذا انقسمت الصفات إلى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها (١)، وإلى ما لا يتبدل، فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية.

وأما الحد اللفظي والرسمي فمؤنتهما خفيفة، إذ طالبهما قانع بتبديل لفظ «العقار» بالخمر، وتبديل لفظ «العلم» بالمعرفة، أو(٢) بما هو وصف عرضي جامع مانع، وإنما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي، وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير.

* * *

القانون الثالث: أن ما وقع السؤال عن ماهيته، وأردت أن تحده حداً حقيقياً، فعليك فيه وظائف - لا يكون الحد حقيقياً إلا بها، فإن تركتها سميناه رسمياً أو لفظياً، ويخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء، ومصوراً لِكُنْه معناه في النفس-:

١ـ ص: تبدله.

٢ـ ص: و.

الأولى: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، فإذا قال لك - مشيراً إلى ما ينبت من الأرض -: «ماهو؟» فلابد أن تقول: «جسم»، لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك «بالحَجَرِ»، فتحتاج إلى الزيادة، فتقول: «نام» فتحترز به عما لا ينمو، فهذا الاحتراز يسمى «فصلاً» أي: فصلت به المحدود عن غيره.

الثانية: أن تذكر جميع ذاتياته، وإن كانت ألفاً، ولا تبالي بالتطويل، لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص، فلا تقول: «نام جسم»، بل العكس، وهذه لو تركتها لتشوش النظم، ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة، مع اضطراب اللفظ، فالإنكار عليك في هذا أقل مما في الأول، وهو أن تقتصر على الجسم.

الثالثة: أنك إذا وجدت الجنس القريب [فإياك أن](١) تذكر البعيد (٢) معه، فتكون مكرراً(٣)، كما تقول: «مائع شراب»، أو تقتصر على البعيد، فتكون مبعداً، كما تقول في حد الخمر: «جسم مسكر، مأخوذ من العنب». وإذا ذكرت هذا، فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرد(٤) ومنعكس، لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر، بل لو قلت: «مائع مسكر» كان أقرب إلى الجسم، وهو -

---

١ـ م: فلا.

٢ـ نهاية ١٥ من م.

٣ـ نهاية ٩/أ من ص.

٤ـ نهاية ٩/أ من د.

أيضاً - ضعيف، بل ينبغي أن تقول: «شراب مسكر». فإنه الأقرب الأخص، ولا تجد بعده جنساً أخص منه.

فإذا ذكرت الجنس، فاطلب بعده الفصل، إذ الشراب يتناول سائر الأشربة، فاجتهد أن تفصل بالذاتيات، إلا إذا عسر عليك [ذلك](١)، وهو كذلك عسير في أكثر الحدود، فاعدل بعد ذكر الجنس إلى اللوازم.

واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفي لا يعرف، كما إذا قيل: «ما الأسد؟» فقلت: «سبع أبخر» ليتميز بالبخر عن الكلب، فإن البخر من خواص الأسد، لكنه خفي، ولو قلت: «سبع شجاع عريض الأعالي»، لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود؛ لأنها أجلى.

وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية، إذ الحقيقية عسيرة(٢) جداً.

وقد يسهل درك بعض الذاتيات [ويعسر بعضها](٣)، فإن درك جميع الذاتيات - حتى لا يشذ واحد منها - عسير(٤).

والتمييز بين الذاتي واللازم عسير(٥).

١ـ ساقطة من ص. د.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ساقطة من م.

٤ـ م: عسرة.

٥ـ م: عسر.

ورعاية الترتيب حتى لا يبتدأ بالأخص قبل الأعم عسير(١).

وطلب الجنس الأقرب عسير(٢)، فإنك ربما تقول - في الأسد -: إنه حيوان شجاع. ولا يحضرك لفظ السبع.

فتجتمع(٣) أنواع(٤) من العسر.

وأحسن الرسميات ما وضع فيه الجنس الأقرب، وتمم بالخواص المشهورة المعروفة.

الرابعة: أن تحترز من الألفاظ الغريبة الوحشية، والمجازية البعيدة، والمشتركة المترددة.

واجتهد في الإيجاز ما قدرت، وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك.

فإن أعوزك النص، وافتقرت إلى الاستعارة، فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض، واذكر مرادك للسائل، فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه.

ولو طول مطول، واستعار مستعير، [و](٥) أتى بلفظ مشترك، وعُرِف مراده بالتصريح، أو عرف بالقرينة، فلا ينبغي أن يستعظم

١ـ م: عسر.

٢ـ م: عسر.

٣ـ م: فتجمع، ص : وقد تجتمع.

٤ـ م: أنواعاً.

٥ـ م: أو.

صنيعه، ويبالغ في ذمه، إن كان كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات (١)، فإنه المقصود، وهذه المزايا تحسينات وتزيينات، كالأبازير من [الطعام](٢) المقصود.

وإنما المتحذلقون يستعظمون مثل ذلك، ويستنكرونه غاية الاستنكار، لميل طباعهم القاصرة عن المقصود (٣) الأصلي إلى الوسائل والرسوم والتوابع، حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم(٤): «إنه الثقة بالمعلوم، أو إدراك المعلوم»، من حيث إن الثقة مترددة بين الأمانة والفهم.

وهذا هوس، لأن الثقة إذا قرنت بالمعلوم، تعين فيها(٥) جهة الفهم.

ومن قال: «حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا»، فلا ينبغي أن ينكر من حيث إن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر، لأن قرينة الحاسة أذهبت عنه الإجمال (٦)، وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال، واللفظ غير

١ــ نهاية ٩/ب من ص.

٢ــ ساقطة من د.

٣ــ نهاية ٩/ب من د.

٤ــ نهاية ١٦ من م.

٥ــ د: فيه.

٦ــ م: الاحتمال.

مراد بعينه في الحد الحقيقي، إلا عند المترسم(١) الذي يحوم حول العبارات، فيكون اعتراضه عليها، وشغفه بها.

* * *

القانون الرابع: (في طريق اقتناص الحد)

اعلم: أن الحذ لا يحصل بالبرهان، لأنا إذا قلنا في حد الخمر: «إنه شراب مسكر». فقيل لنا: «لم؟». لكان محالاً أن يقام(٢) عليه برهان، فإن لم يكن معنا خصم، وكنا نطلبه، فكيف نطلبه بالبرهان!.

وقولنا: «الخمر شراب مسكر» دعوى، هي قضية محكومها الخمر، وحكمها أنه(٣) شراب مسكر.

وهذه القضية، إن كانت معلومة بلا وسط، فلا حاجة إلى البرهان، وإن لم تعلم(٤)، وافتقرنا (٥) إلى وسط(٦)، وهو معنى

١ـ م: المرتسم.

٢ـ د: يقوم.

٣ـ د: أنها.

٤ـ د: يكن.

٥ـ م: افتقرت.

٦ـ د: الوسط.

البرهان، أعني طلب الوسط،ـكان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه، وصحة الحكم للوسط، كل واحد قضية واحدة، فبماذا تعرف صحتها، فإن احتيج إلى وسط، تداعى إلى غير نهاية، وإن وقف في موضع بغير وسط، فبماذا تعرف في ذلك الموضع صحته، فليتخذ ذلك طريقاً في أول الأمر.

مثاله: لو قلنا - [في](١) حد العلم -: «إنه المعرفة»، فقيل: لم؟ فقلنا: «[لأن](٢) كل علم فهو اعتقاد - مثلاً -، وكل اعتقاد فهو معرفة. [فكل علم إذاً معرفة](٣)»، لأن هذا طريق البرهان - على ما سيأتي -.

فيقال: ولم قلتم كل علم فهو اعتقاد؟ ولم قلتم كل اعتقاد فهو معرفة؟، فيصير السؤال سؤالين، وهكذا يتداعى إلى غير نهاية.

بل، الطريق: أن النزاع إن كان مع خصم أن يقال: عرفنا(٤) صحته باطراده وانعكاسه(٥)، فهو الذي يسلمه الخصم بالضرورة.

وأما كونه معرباً عن تمام الحقيقة، ربما ينازع فيه، ولا يقر به.

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ص. د: فكل معرفة فهو علم.

٤ـ ص.د: عرفت.

٥ـ نهاية ١٠/أ من ص.

فإن منع اطراده وانعكاسه على أصل نفسه، طالبناه بأن يذكر حد نفسه، وقابلنا(١) أحد الحدين بالآخر، وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان، وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان، وجردنا النظر إلى ذلك الوصف، وأبطلناه بطريقة أو أثبتناه بطريقة.

مثاله: إذا قلنا: المغصوب مضمون، وولد المغصوب مغصوب، فكان مضموناً.

فقالوا: لا نسلم أن ولد المغصوب مغصوب.

قلنا: حد الغصب: «إثبات اليد العادية على مال الغير»، وقد وجد.

فربما منع كون اليد عادية، وكونه إثباتاً، بل يقول(٢): «هذا ثبوت».

ولكن ليس ذلك من غرضنا(٣).

بل، ربما قال: «نسلم(٤) أن هذا موجود في ولد المغصوب، لكن، لا نسلم أن هذا حد الغصب».

فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه.

إلا أنا نقول: «هو مطرد منعكس، فما الحد عندك؟ فلابد من

١ـ نهاية ١/١٠ من د.

٢ـ م: نقول.

٣ـ نهاية ١٧ من م.

٤ـ ص: مسلم.

ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت».

فيقول: بل، حد الغصب: «إثبات اليد المبطلة المزيلة لليَد المحقة»(١).

فنقول: «قد زدت وصفاً، وهو الإزالة».

فلننظر هل يمكننا أن [نقدر على](٢) اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف. فإن قدِرنا(٣) عليه، بَانَ [أن](٤) الزيادة عليه محذوفة، وذلك بأن نقول: «الغاصب من الغاصب يضمن للمالك، وقد أثبت اليد المبطلة، ولم يزل المحقة، فإنها كانت زائلة»، فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر.

وأما الناظر مع نفسه، إذا تحرر(٥) له حقيقة الشيء، وتخلص له اللفظ الدال على ما تحرر في مذهبه - علم أنه واجد للحد، فلا يعاند نفسه.

١ـ راجع مجلة الأحكام العدلية حيث تعريفات للغصب بقريب من هذه العبارات.. ٤٤٦/٢. والخلاف في ضمان ولد المغصوب وعدمه مذكور في كتب الحنفية والشافعية، حيث لا يوجب الحنفية ضمانه، والشافعية يوجبونه وكل يستدل بدليل وبمفهوم خاص عن الغصب، فراجع المجموع شرح المهذب (التكملة) ٢٤٨/١٤، والمبسوط للسرخسي ٥٣/٦ وما بعدها.

٢ـ د: نقرر.

٣ـ د: قررنا.

٤ـ ساقطة من ص.

٥ـ م: تحررت.

القانون الخامس: (في حصر مداخل الخلل في الحدود)

وهي ثلاثة:

- فإنه تارة يدخل من جهة الجنس.
- وتارة من جهة الفصل.
- وتارة من جهة أمر مشترك بينهما.

أما الخلل من جهة الجنس، فأن يؤخذ الفصل بدله، كما يقال - في العشق -: إنه أفراط المحبة، وإنما ينبغي أن يقال: إنه المحبة المفرطة، فالإفراط يفصلهما عن سائر أنواع المحبة.

ومن ذلك: أن يؤخذ المحل بدل الجنس، كقولك - [للكرسي](١) -: إنه خشب يجلس عليه، - [وللسيف](٢) -: إنه حديد يقطع به، بل ينبغي أن يقال - للسيف -: «إنه آلة صناعية من حديد، مستطيلة عرضها كذا، ويقطع بها كذا». فالآلة جنس، والحديد محل الصورة، لا جنس.

وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان [موجوداً](٣)، والآن ليس بموجود، كقولك - للرماد: «إنه(٤) خشب محترق». - وللولد -: «نطفة مستحيلة»، فإن الحديد موجود في السيف في الحال،

١ـ م: في الكرسي.

٢ـ م: في السيف.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ١٠/ب من ص.

والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد.

ومن ذلك: أن يؤخذ الجزء بدل الجنس، كما يقال - [في][1] حد العشرة - إنها خمسة[2] وخمسة.

ومن ذلك: أن توضع القدرة موضع المقدور، كما يقال: «حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية».

- وهو فاسد، بل هو الذي يترك، وإلا فالفاسق يقوى على الترك ولا يترك.

ومن ذلك: أن يضع اللوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس، كالواحد والموجود، إذا أخذته في حد الشمس أو الأرض - مثلاً -.

ومن ذلك: أن تضع النوع مكان الجنس، كقولك: «الشر هو ظلم الناس»، والظلم نوع من الشر.

وأما من جهة الفصل، فأن تأخذ اللوازم والعرضيات - في الاحتراز - بدل الذاتيات، وأن لا تورد جميع الفصول.

وأما الأمور المشتركة:

فمن ذلك: أن يحد الشيء بما هو أخفى منه، كقول القائل: حد الحادث ما [تعلقت][3] به القدرة[4].

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ نهاية ١٠/ب من د.

٣ـ بياض في م، وقدّرَ في الهامش بـ "تتعلقِ به".

٤ـ م: القدر. وهي نهاية ١٨ من م.

ومن ذلك: حد الشيء بما هو مساوٍ له في الخفاء، كقولك: «العلم ما يعلم به، أو ما يكون الذات به عالماً».

ومن ذلك: أن يعرف الضد بالضد، فيقول: «حد العلم ما ليس بظن ولا جهل»، وهكذا، حتى يحصر الأضداد، وحد الزوج: «ما ليس بفرد»، ثم يمكنك أن تقول - في حد الفرد -: «ما ليس بزوج». فيدور الأمر، ولا يحصل به(١) بيان.

ومن ذلك: أن يأخذ المضاف في حد المضاف [إليه](٢)، وهما متكافئان في الإضافة، كقول القائل: «حد الأب من له ابن». ثم لا يعجز أن يقول: «حد الابن من له أب»، بل ينبغي أن يقول: «الأب حيوان تولد من نطفته حيوان [آخر](٣)، هو من نوعه»، فهو أب من حيث هو كذلك، ولا يحيل على الابن، فإنهما في الجهل والمعرفة يتلازمان(٤).

ومن ذلك: أن يأخذ المعلول في حد العلة، مع أنه لا يحد المعلول إلا بأن تؤخذ العلة في حده، كمن(٥) يقول [في](٦) حد

١- م: له.

٢- ساقطة من م.

٣- ساقطة من ص، د.

٤- ص: متلازمان.

٥- م: كما.

٦- ساقطة من ص، د.

الشمس: إنه كوكب يطلع نهاراً، فيقال: وما حد النهار، فيلزمه أن يقول: «النهار زمان من طلوع الشمس إلى غروبها» إن أراد الحد الصحيح، ولذلك نظائر ، يمكن إحصاؤها.

* * *

القانون السادس: في أن المعنى الذي لا تركيب فيه -[البتة-] (١) لا يمكن [حده](٢) إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم، وأما الحد الحقيقي فلا، والمعنى المفرد مثل «الموجود».

فإذا قيل - لك -: [ما حد الموجود؟](٣).

فغايتك أن تقول: «هو الشيء» أو «الثابت». فتكون(٤) قد أبدلت اسماً باسم مرادف له، ربما يتساويان في التفهيم، وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان، كمن يقول: ما العقار؟ فيقال: الخمر، وما الغضنفر؟ فيقال: الأسد.

وهذا - أيضاً - إنما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال، ثم لا يكون إلا شرحاً للفظ،

١- د: ساقطة من د.

٢- د: تحديده البتة.

٣- ص، د: ما حده.

٤- نهاية ١١/أ من ص.

وإلا فمن يطلب تلخيص ذات الأسد، فلا يتلخص له ذلك في عقله إلا بأن يقول: [هو][1] سبع من صفته[2] كيت وكيت» فأما تكرار الألفاظ المترادفة فلا يغنيه.

ولو قلت حد الموجود: «أنه المعلوم أو المذكور». وقيدته بقيد احترزت به عن المعدوم، كنت ذكرت شيئاً من توابعه ولوازمه، وكان حدك رسمياً غير معرب عن الذات، فلا يكون حقيقياً.

فإذاً: الموجود لا حد له، فإنه مبدأ كل شرح، فكيف يشرح في نفسه.

وإنما قلنا: المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي، لأن معنى قول القائل: «ما حد الشيء» قريب من معنى قوله: «ما حد هذه الدار» وللدار جهات متعددة، إليها ينتهي الحد، فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة، التي الدار محصورة مسورة بها.

فإذا قال: «ما حد السواد؟» فكأنه يطلب به المعاني، والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة السواد، فإن السواد سواد ولون وموجود، وعرض، ومرئي، ومعلوم، ومذكور، وواحد، وكثير،

١ـ ساقطة من ص،د.

٢ـ نهاية ١١/أ من د.

ومشرق، وبراق، وكدر، وغير ذلك(١) من الأوصاف، وهذه الأوصاف بعضها عارض يزول، وبعضها لازم لا يزول، ولكن ليست ذاتية، ككونه معلوماً، وواحداً، وكثيراً، وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه، ككونه لوناً.

فطالب الحد كأنه يقول: «إلى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد؟» لتجمع له تلك المعاني المتعددة، ويتلخص(٢): بأن يبتديء بالأعم، ويختم بالأخص، ولا يتعرض للعوارض، وربما يطلب أن لا يتعرض للوازم، بل للذاتيات خاصة.

فإذا لم يكن المعنى مؤتلفاً من ذاتيات متعددة، كالموجود(٣)، فكيف يتصور تحديده، فكان السؤال عنه، كقول القائل: «ما حد الكرة». وليقدر(٤) العالم كله كرة، فكيف نذكر(٥) حده على مثال حدود الدار، [وليس](٦) له حدود، فإن حده عبارة عن مُنْقَطِعه، ومنقطعه سطحه الظاهر، وهو سطح واحد(٧) متشابه، وليس سطوحاً

١ـ نهاية ١٩ من م.

٢ـ ص: يتلخص.

٣ـ ص، د: الوجود.

٤ـ م: ويقدر.

٥ـ م: يذكر.

٦ـ م: إذ.

٧ـ نهاية ١١/ب من ص.

مختلفة، [ولا هو منته](١) إلى مختلفة، حتى يقال: «أحد حدوده ينتهي إلى كذا والآخر إلى كذا» فهذا المثال المحسوس - وإن كان بعيداً عن المقصود - ربما يفهم مقصود هذا الكلام.

ولا يفهم من قولي: «السواد مركب من معنى اللونية والسوادية، واللونية جنس، والسوادية نوع»، - أن في السواد ذوات متعددة متباينة متفاضلة. فلا تقل: «إن السواد لون وسواد». بل لون ذلك اللون - بعينه - هو سواد، ومعناه يتركب ويتعدد للعقل، حتى يعقل اللونية - مطلقاً -، ولا يخطر له السواد - مثلاً - ثم يعقل السواد، فيكون العقل قد عقل أمراً زائداً، لا يمكنه جحد تفاصيله(٢) في الذهن، ولكن لا يمكن أن يعتقد تفاصيله في الوجود.

ولا تظنن أن منكر الحال(٣) يقدر على حد شيء - البتة -

١ـ د: ولا هي منتهية.

٢ـ نهاية ١١/ب من د.

٣ـ الحال: صفة لموجود، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم، ومن الأحوال ما يثبت للذوات معللاً، ومنها ما يثبت غير معلل، فأما المعلل منها، فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها، نحو: كون الحي حياً، وكون القادر قادراً، وأما الحال التي لا تعلل. فكل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات. وذلك كتحيز الجوهر، فإنه زائد على وجوده، ويندرج تحته كون الموجود عرضاً، لوناً، سواداً.. يقول الآمدي: ذهب أبو هاشم إلى القول بإثبات الأحوال ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية وجماعة من أصحابنا: كالقاضي أبي بكر، والإمام أبي المعالي، ونفاها من عدا هؤلاء من المتكلمين. راجع غاية المرام في علم الكلام ص٢٧، والإرشاد للجويني ص٨٠، ونهاية

والمتكلمون يسمون اللونية حالاً -؛ لأن منكر الحال إذا ذكر الجنس واقتصر [عليه][1] بطل عليه الحد، وإن زاد شيئاً للاحتراز، فيقال له: «إن الزيادة عين الأول أو غيره» فإن كان عينه فهو تكرار، فاطرحه، وإن كان غيره فقد اعترف بأمرين.

وإن قال - في حد الجوهر - «إنه موجود». بطل بالعرض، فإن زاد: «أنه متحيز»، فيقال [له][2]: قولك «متحيز» مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه؟ فإن كان عينه، فكأنك قلت: «موجود موجود»، والمترادفة كالمتكررة، فهو إذاً يبطل بالعرض، وإن كان غيره، حتى اندفع النقض بقولك «متحيز» - ولم يندفع بقولك «موجود» - فهو غير بالمعنى لا باللفظ [- فقط -][3]، فوجب

الأقدام للشهرستاني ص١٣١، ومذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ٣٤٢/١. ويمكن أن يقال: إن غاية أبي هاشم ومن تبعه من المعتزلة في إثبات "الحال" هو التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، ولذلك رفض استعمال الصفات واستعاض عنها بالأحوال فقال: إن الصفات على حيالها ليست أشياء وذواتاً، وأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، وأنها لا توجد إلا إذا تعلقت بالذات، ظاناً أنه بذلك يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها. راجع كتاب المعتزلة لعواد بن عبد الله المعتق ص٩٨. وكل ذلك من أجل تثبيت مذهبهم وهو نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات الإلهية، ومتميزة عنها.. (بتصرف من المرجع السابق) ص١٠١.

١ـ ساقطة من م، د.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ساقطة من م، ص.

الاعتراف بتغاير [المعنى](1) في العقل.

والمقصود: بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي [وإنما يحد بحد لفظي](2)، كقولك - في حد الموجود -: «إنه الشيء». أو رسمي كقولك - في حد الموجود -: «إنه المنقسم إلى الخالق والمخلوق، والقادر والمقدور، أو الواحد والكثير، أو القديم والحادث(3)، أو الباقي والفاني»، أو ما شئت من لوازم الموجود وتوابعه، وكل ذلك ليس ينبيء(4) عن ذات الموجود، بل عن تابع لازم(5) لا يفارقه(6) البتة -.

واعلم: أن المركب إذا حددته بذكر آحاد الذاتيات، توجه السؤال عن حد الآحاد.

فإذا قيل لك: «ما حد الشجر؟».

فقلت: «نبات قائم على ساق».

فقيل لك: «ما حد النبات؟».

فتقول: «جسم نام».

1- ساقطة من د، ص.

2- ص، د: إلا لفظي.

3- د: الحديث.

4- د: نبأ، ص: بياناً.

5- نهاية ٢٠ من م.

6- ص، د: يفارق.

فيقال: «ما حد الجسم؟».

فتقول: [«جوهر مؤتلف»](١) أو «الجوهر الطويل العريض العميق».

فيقال: «ما حد الجوهر؟».

وهكذا، فإن كل مؤلف فيه مفردات، فله حقيقة(٢)، وحقيقته - أيضاً - تأتلف من مفردات.

ولا تظن أن هذا يتمادى إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية، فلا يحتاج إلى طلب بصيغة الحد، كما أن العلوم التصديقية تطلب البرهان عليها، وكل برهان ينتظم من مقدمتين، ولابد لكل مقدمة - أيضاً - من برهان يأتلف من مقدمتين، وهكذا. فيتمادى إلى أن ينتهي إلى أوليات.

فكما أن في العلوم أوليات، فكذلك في المعارف، فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة، فإن الحقيقة تكون ثابتة(٣) في عقله بالفطرة الأولى، كثبوت حقيقة الوجود في العقل، فإن [من](٤) طلب الحقيقة فهو معاند، كمن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد.

فهذا بيان [ما أردنا ذكره](٥) من القوانين.

١ـ د: جواهر مؤتلفة.

٢ـ نهاية ١٢/أ من ص.

٣ـ نهاية ١٢/أ من د.

٤ـ ساقطة من م، ص.

٥ـ ص: ما ذكرناه.

الفن الثاني
من
دعامة الحد
في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة

وقد أكثرنا أمثلتها في كتاب «معيار العلم»، و «محك النظر»، ونحن - الآن - مقتصرون على حد «الحد» وحد «العلم» وحد «الواجب» لأن هذا النمط من الكلام دخيل في علم الأصول، فلا يليق [فيه](١) الاستقصاء.

الامتحان الأول: اختلف الناس في حد «الحد»:

- فمن قائل يقول: حد الشيء: هو حقيقته وذاته.

- ومن قائل: حد الشيء: هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يمنع ويجمع.

- ومن قائل - ثالث - يقدر(٢) هذه المسألة خلافية، فينصر أحد الحدين على الآخر.

فانظر كيف تخبط عقل هذا الثالث. فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد، وهذان قد تباعدا وتنافرا،

١ـ ص، د: به.

٢ـ م: يقول.

وما تواردا [على شيء واحد][1].

وإنما منشأ - هذا - الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك - على ما سنذكره -؛ فإن من يحد العين بأنه «العضو المدرك للألون بالرؤية» لم يخالف من حَدَّه بأنه «الجوهر المعدني» الذي هو أشرف النقود، بل حد هذا أمراً مبايناً لحقيقة الأمر الآخر، وإنما اشتركا في اسم العين، فافهم هذا، فإنه قانون كثير النفع.

فإن قلت: فما الصحيح عندك في حد «الحد»؟.

فاعلم: أن كل من طلب المغاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني - أولاً - في عقله، ثم اتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى.

فلنقرر المعاني، فنقول: الشيء له في الوجود أربع مراتب[2].

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال[3] حقيقته في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بالعلم.

الثالثة: تأليف [مثاله بصوت وحروف][4] تدل عليه، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس.

١- ساقطة من ص،د.

٢- نهاية ١٢/ب من ص.

٣- نهاية ٢١ من م.

٤- م، ص: صوت بحروف.

الرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ، وهو الكتابة.

فالكتابة تبع للفظ، إذ تدل عليه، واللفظ تبع للعلم، إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم،إذ يطابقه ويوافقه..

وهذه الأربعة متطابقة متوازية، إلا أن الأولين وجودان حقيقيان، لا يختلفان بالأعصار والأمم، والآخرين - وهو اللفظ والكتابة - يختلفان بالأعصار والأمم، لأنهما موضوعان[1] بالاختيار، ولكن الأوضاع - وإن اختلفت صورها - فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة..

ومعلوم أن «الحد» مأخوذ من المنع، وإنما استعير لهذه المعاني، للمشاركة[2] في معنى المنع، فانظر المنع أين تجده في هذه الأربعة.

فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك أنها حاصرة للشيء، مخصوصة به، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له، وليست لغيره..

فإذاً: الحقيقة جامعة مانعة.

وإن نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن - وهو العلم - وجدته - أيضاً - كذلك؛ لأنه مطابق للحقيقة المانعة، والمطابقة توجب المشاركة في المنع.

١- نهاية ١٢/ب من د.

٢- م: لمشاركته، ص: المشاركة.

وإن نظرت إلى العبارة عن العلم، وجدتها - أيضاً - حاصرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق.

وإن نظرت إلى الكتابة، وجدتها مطابقة للفظ، المطابق للعلم، المطابق للحقيقة، فهي - أيضاً(١) - مطابقة.

فقد وجدت المنع في الكل؛ إلا أن العادة لم تجر بإطلاق الحد على الكتابة - التي هي الرابعة - ، ولا على العلم، - الذي هو الثاني - بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ.

وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلابد وأن يكون له حدان مختلفان، كلفظ «العين».

فإذاً: عند الإطلاق على نفس الشيء، يكون حد «الحد»: «أنه حقيقة الشيء وذاته».

وعند الإطلاق الثاني يكون حد «الحد»: أنه اللفظ الجامع المانع، إلا أن الذين أطلقوه(٢) على اللفظ - أيضاً - اصطلاحهم مختلف، كما ذكرناه في الحد(٣) اللفظي والرسمي والحقيقي.

فحد «الحد» عند من يقنع بتكرير اللفظ - كقولك: الموجود هو الشيء، والعلم هو المعرفة، والحركة هي(٤) النقلة -

---

١ـ ص: إذاً.

٢ـ د: أطلقوا.

٣ـ د: حد.

٤ـ نهاية ١٣/أ من ص.

«هو تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل، على شرط أن يجمع ويمنع».

وأما حد «الحد» عند من يقنع بالرسميات: «فإنه اللفظ الشارح للشيء، بتعديد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره، تميزاً يطرد وينعكس».

وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي فهو أنه: «القول الدال على تمام ماهية الشيء».

ولا يحتاج في هذا إلى ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك تبع للماهية - بالضرورة -.

ولا يحتاج إلى [التعرض للوازم والعوارض، فإنها لا تدل](١) على الماهية، بل لا يدل على الماهية إلا الذاتيات.

فقد عرفت: أن اسم الحد «مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة، وشرح(٢) اللفظ، والجمع بالعوارض، والدلالة على الماهية، فهي أربع أمور مختلفة، كما دل لفظ «العين» على أمور مختلفة.

فتعلم صناعة الحد، فإذا ذكر(٣) لك اسم، وطلب منك حده، فانظر، فإن كان مشتركاً، فاطلب عدة المعاني التي فيها الاشتراك،

١ـ ص، د: تعرض اللازم والعرضي، فإنه لا يدل.

٢ـ نهاية ٢٢ من م.

٣ـ نهاية ١/١٣ من د.

فإن كانت ثلاثة فاطلب لها ثلاثة حدود، فإن الحقائق إذا اختلفت فلابد من اختلاف الحدود.

فإذا قيل - [لك](١) -: «ما الإنسان؟»، فلا تطمع في حد واحد، فإن الإنسان مشترك بين أمور:

إذ يطلق على إنسان العين، وله حد.

وعلى الإنسان المعروف، وله حد آخر.

وعلى الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش، وله حد آخر.

وعلى الإنسان الميت، وله حد آخر.

فإن اليد المقطوعة، [والذّكر المقطوع، يسمى ذكراً و](٢) تسمى يداً، [ولكن بغير الوجه](٣) الذي كانت تسمى به حين(٤) كانت غير مقطوعة، فإنها كانت تسمى به من حيث إنها آلة البطش، [وآلة الوقاع](٥)، وبعد القطع تسمى به من حيث إن شكلها شكل آلة البطش، حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها، سلب هذا الاسم عنها، ولو صنع شكلها من [خشب أو حجر](٦) أعطي الاسم.

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ ص، د: لا بالمعنى.

٤ـ د: إذ.

٥ـ ساقطة من د.

٦ـ د: حجر أو ذهب.

وكذلك إذا قيل: «ما حد العقل؟»، فلا تطمع أن تحده بحد واحد؛ فإنه هوس؛ لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معانٍ:

إذ يطلق على [بعض](١) العلوم الضرورية.

ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم [النظرية](٢).

ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار، لا يسمى عاقلاً.

ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وهو عبارة عن الهدوء، فيقال: فلان عاقل، أي: فيه هدوء(٣).

وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم، حتى إن المفسد - وإن كان في غاية من الكياسة - يمنع عن تسميته عاقلاً، فلا يقال للحجاج (٤) عاقلاً، بل «داه»، ولا يقال للكافر عاقل، وإن كان محيطاً بجملة العلوم الطبية والهندسة، بل إما «فاضل» وإما «داه»

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ص، د: الضرورية.

٣ـ نهاية ١٣/ب من ص.

٤ـ الحجاج: بن يوسف بن الحكم الثقفي.. ولد ونشأ بالطائف وكان أحد قواد عبد الملك بن مروان الأموي.. أمره بقتال عبد الله بن الزبير في مكة.. فقتل عبد الله وفرق جموعه.. تاريخه معروف في البطش والسفك، وكان خطيباً.. (٤٠ـ ٩٥هـ). راجع وفيات الأعيان ٢٩/٢، والأعلام ١٦٨/٢.

وإما «كيس».

فإذا اختلفت الاصطلاحات، فيجب - بالضرورة - أن تختلف الحدود.

فيقال - في حد العقل باعتبار أحد مسمياته -: «إنه بعض العلوم الضرورية بجواز[1] الجائزات واستحالة المستحيلات»[2]، كما قاله القاضي - أبو بكر الباقلاني[3] - رحمه الله،

وبالاعتبار الثاني: «إنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات» كما قاله المحاسبي[4].

وهكذا بقية الاعتبارات.

فإن قلت: فنرى الناس يختلفون في الحدود، وهذا الكلام

١ـ م: كجواز.

٢ـ تعريف العقل بهذا ذكره ـ أيضاً ـ الجويني في الإرشاد ص١٥.

٣ـ والقاضي: أبو بكر محمد بن الطيب... المعروف بالباقلاني البصري.. أحد كبار علماء الكلام والأصول.. أشعري المعتقد، ويكثر أصوليو الشافعية من النقل عنه، له كتاب التمهيد في أصول الفقه، ولم يعثر عليه إلي الآن (ت ٤٠٣هـ) راجع وفيات الأعيان ٤٠٠/٣، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ٢١٧ وما بعدها. الفتح المبين في طبقات الأصوليين ٢٢١/١.

٤ـ راجع الكلام على تعريفات العقل في التعريفات للجرجاني ص١٠١. والمحاسبي: هو الحارث بن أسد المحاسبي، البصري أبو عبد الله، صوفي، متكلم، فقيه، محدث، ويقال: "سمي بالمحاسبي لكثرة محاسبته نفسه" له كتب متعددة في الزهد وأصول الديانات.. ت في بغداد (٢٤٣هـ) راجع: وفيات الأعيان ٥٧/٢، معجم المؤلفين ١٧٤/٣.

يكاد يحيل الاختلاف في الحد، أترى أن المتنازعين فيه ليسوا عقلاء.

فاعلم: أن الخلاف(١) في الحد يتصور في موضعين:

أحدهما: أن يكون اللفظ في كتاب الله - تعالى - أو سنة رسوله - ﷺ - أو قول إمام من الأئمة - يقصَدُ الإطلاع(٢) على مراده [به](٣) - ويكون ذلك اللفظ مشتركاً، فيقع النزاع في مراده به، فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل، والتباين بعد التوارد، فالخلاف تباين بعد التوارد، وإلا فلا نزاع بين من يقول(٤): «السماء قديمة» وبين من يقول: «الإنسان مجبور على الحركات»؛ إذ لا توارد.

فلو كان لفظ الحد في كتاب الله - تعالى - أو في كتاب إمام، لجاز أن يتنازع في مراده، ويكون إيضاح ذلك من صناعة التفسير، لا من صناعة النظر العقلي.

الثاني: أن يقع الخلاف(٥) في مسألة أخرى، على وجه محقق، ويكون المطلوب حده أمراً ثانياً، لا يتحد حده على المذهبين،

١ـ م: الاختلاف.

٢ـ نهاية ١٣/ب من د.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ٢٣ من م.

٥ـ م: الاختلاف.

فيختلف، كما يقول المعتزلي: حد العلم «اعتقاد الشيء على ما هو به»(١)»، ونحن نخالف في ذكر الشيء، فإن المعدوم عندنا ليس بشيء (٢)، وهو معلوم، فالخلاف في مسألة أخرى يتعدى إلى هذا الحد.

وكذلك يقول القائل: حد العقل: «بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا»، ويخالف من يقول: - في حده -: «إنه غريزة يتميز بها الإنسان عن الذئاب(٣) وسائر الحيوانات» من حيث إن القائل الأول ينكر تميز العين بغريزة عن العَقِبِ، وتميز الإنسان بغريزة عن الذئاب(٤)، بها يتهيأ للنظر في العقليات، لكن الله - تعالى - أجرى العادة (٥) بخلق العِلْم في القلب دون العقب، وفي

١ــ هذا التعريف عند المعتزلة هو ما اختاره أبو علي وأبو هشام (الجبائيان).. ذكره عنهما القاضي عبد الجبار في المغني ١٣/١٢ وذكر تعريفاً آخر للمعتزلة وهو: المعنى الذي يقتضي سكون العالم إلى ما تناوله، والمعتزلة: إحدى الفرق التي خالفت منهج أهل السنة والجماعة في كثير من مسائل العقيدة. ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية، والعدلية واختلفت الروايات والآراء في سبب تسميتهم، وأشهرها: ما روي أن عمرو بن عبيد، أو واصل بن عطاء قد اعتزل مجلس الحسن البصري، للخلاف في مسألة مرتكب الكبيرة.. فسموا "معتزلة". راجع تفصيل مذهبهم في الفرق بين الفرق ٢٤، ١٢٤، والملل والنحل ٤٣/١، مقدمة كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص١٩.

٢ــ سيأتي تحقيق هذا في تعريف القياس.

٣ــ ص: الذباب.

٤ــ ص: الذباب.

٥ــ نهاية ١٤/أ من ص.

الإنسان دون الذئاب، وخلق البصر في العين دون العقب، لا لتميزه بغريزة استعد بسببها لقبوله.

فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في إثبات هذه الغريزة أو نفيها.

فهذه أمور وإن أوردناها في معرض الامتحان، فقد أدرجنا فيها ما يجري على التحقيق مجرى القوانين.

* * *

امتحان ثان:

اختلف في حد العلم:

فقيل: «إنه المعرفة».

- وهو حد لفظي، وهو أضعف أنواع الحدود، فإنه تكرير لفظ بذكر ما يراد منه، كما يقال: حد الأسد: «الليث»، وحد الخمر: «العقار»، وحد الموجود: «الشيء»، وحد الحركة: «النقلة».

ولا يخرج عن كونه لفظياً بأن يقال: «معرفة المعلوم على ما هو به» لأنه في حكم تطويل وتكرير، إذ المعرفة لا تطلق إلا على ما هو كذلك، فهو كقول القائل: حد الموجود: «الشيء الذي له ثبوت ووجود»، فإن هذا تطويل لا يخرجه عن كونه لفظياً.

ولست أمنع من تسمية هذا حداً، فإن لفظ الحد مباح في اللغة لمن استعاره لما يريده، مما فيه نوع من المنع، هذا[1] إذا كان الحد - عنده - عبارة عن لفظ مانع، وإن كان - عنده - عبارة عن قول شارح لماهية الشيء، مصور كنه حقيقته في ذهن السائل، - فقد ظلم بإطلاق هذا الاسم على قوله: العلم هو المعرفة.

وقيل - أيضاً -: «إنه الذي يعلم به»، وأنه «الذي تكون الذات به عالمة».

- وهذا أبعد من الأول؛ فإنه مساوٍ له في الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية.

ولكن، قد يتوهم في الأول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر، فيشرح الأخفى بالأشهر، أما «العالم» «ويعلم» فهما مشتقان من نفس العلم، ومن أشكل عليه المصدر كيف يتضح له بالمشتق منه، والمشتق أخفى[2] من المشتق منه، وهو كقول القائل - في حد الفضة -: «إنها تصاغ منها[3] الأواني الفضية».

وقد قيل - في حد العلم -: إنه الوصف الذي يتأتى للمتصف به إتقان الفعل وإحكامه.

١ـ نهاية ١٤/أ من د.

٢ـ نهاية ٢٤ من م.

٣ـ د: بها.

- وهذا ذكر لازم من لوازم العلم، فيكون رسمياً ، وهو أبعد مما قبله، من حيث إنه أخص من العلم، فإنه لا يتناول إلا بعض العلوم، ويخرج منه العلم بالله وصفاته، إذ ليس يتأتى به إتقان فعل وإحكامه، ولكنه أقرب مما قبله بوجه، فإنه ذِكْر [لازم قريب](١) من الذات، يفيد(٢) شرحاً وبياناً ، بخلاف قوله: «ما يعلم به»، «وما تكون الذات به عالمة».

* * *

فإن قلت : فما حد العلم - عندك -:

فاعلم: أنه اسم مشترك.

قد يطلق على الإبصار والإحساس، وله حد بحسبه.

ويطلق على التخيل، وله حد بحسبه.

ويطلق على الظن، وله حد آخر.

ويطلق على علم الله - تعالى - على وجه آخر أعلى وأشرف، ولست أعني به شرفاً بمجرد العموم - فقط -، بل بالذات والحقيقة، لأنه معنى واحد، محيط بجميع التفاصيل، ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته.

١- د: لازماً قريباً.

٢- م: ليفيد، نهاية ١٤/ ب من ص.

وقد يطلق على إدراك العقل، وهو المقصود بالبيان.

وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي؛ فإنا بيَّنا: أن ذلك عسير في أكثر الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها.

[فلو](1) أردنا أن نحد رائحة المسك، أو طعم العسل، لم نقدر عليه، وإذا عجزنا عن حد المدركات، فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز.

ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال:

أما التقسيم: فهو أن نميزه عما يلتبس به.

ولا يخفى وجه تميزه عن الإرادة والقدرة وسائر صفات النفس، وإنما يلتبس بالاعتقادات.

ولا يخفى(2) - [أيضاً](3) - وجه تميزه عن الشك والظن، لأن الجزم منفي(4) عنهما، والعلم عبارة عن أمر جزم لا تردد فيه ولا تجويز.

ولا يخفى - [أيضاً](5) - وجه تميزه عن الجهل، فإنه متعلق

1- م: فإذا.

2- نهاية 14/ب من د.

3- ساقطة من ص، د.

4- م: منتف.

5- ساقطة من ص، د.

بالمجهول على خلاف ما هو به، والعلم مطابق للمعلوم.

وربما يبقى ملتبساً باعتقاد المقلد الشيء على ما هو به، عن تلقف لا عن بصيرة، وعن جزم لا عن تردد، ولأجله خفي على المعتزلة، حتى قالوا - في حد العلم -: «إنه اعتقاد الشيء على ما هو به». وهو خطأ من وجهين:

أحدهما: تخصيص الشيء، مع أن العلم يتعلق بالمعدوم، الذي ليس شيئاً - عندنا -.

والثاني: أن هذا الاعتقاد حاصل للمقلد، وليس بعالم - قطعاً -، فإنه كما يتصور أن يعتقد الشيء جزماً على خلاف ما هو [به][1]، لا عن بصيرة - كاعتقاد اليهودي والمشرك، فإنه تصميم[2] جازم لا تردد فيه - فيتصور[3] أن يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتلقف على ما هو به، مع الجزم الذي لا يخطر بباله جواز غيره.

فوجه تميز العلم عن الاعتقاد، هو أن الاعتقاد، معناه: «السبق إلى أحد معتقدي الشاك، مع الوقوف عليه، من غير إخطار نقيضه بالبال، ومن[4] غير تمكين نقيضه من الحلول في النفس»، فإن الشاك[5] يقول: «العالم حادث أم ليس بحادث؟». والمعتقد

١ـ ساقطة من ص.

٢ـ ص، د: مصمم.

٣ـ م: يتصور.

٤ـ نهاية ٢٥ من م.

٥ـ نهاية ١/١٥ من ص.

يقول: «حادث» ويستمر عليه، ولا يتسع صدره لتجويز القدم، والجاهل يقول: «قديم» ويستمر عليه.

والاعتقاد - وإن وافق المعتقد - فهو جنس من الجهل في نفسه، وإن خالفه بالإضافة، فإن معتقد كون «زيد في الدار» لو قدر استمراره عليه، حتى خرج زيد من الدار، بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه، وإنما تغيرت إضافته، فإنه طابق المعتقد في حالة، وخالفه في حالة.

وأما العلم، فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم، فإنه كشف وانشراح، والاعتقاد عقدة على القلب، والعلم عبارة عن انحلال العقدة[١] [فهما مختلفان][٢]، ولذلك لو أصغى المعتقد إلى المشكك، لوجد لنقيض معتقده مجالاً في نفسه، والعالم لا يجد ذلك - أصلاً - وإن أصغى إلى الشبه المشككة، ولكن إن سمع شبهة: فإما أن يعرف حلها - وإن لم تساعده العبارة في الحال -، وإما أن تساعده العبارة - أيضاً - على حلها، وعلى كل حال، فلا يشك في بطلان الشبهة، بخلاف المقلد.

وبعد هذا التقسيم والتمييز، يكاد يكون العلم مرتسماً في النفس بمعناه وحقيقته، من غير تكلف تحديد.

وأما المثال: فهو أن إدراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة

١ــ م: العقد.

٢ــ ساقطة من د.

بالبصر الظاهر، ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المبصَر في القوة الباصرة من إنسان العين، كما يتوهم انطباع الصور في المرآة -مثلاً-(١).

فكما أن البصر يأخذ صور المبصرات - أي: ينطبع فيها مثالها المطابق لها لا عينها - فإن عين النار لا تنطبع في العين، بل مثال يطابق صورتها(٢)، وكذلك يرى مثال النار في المرآة لا عين النار، فكذلك العقل، على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها، وأعني بصور المعقولات: حقائقها وماهيتها.

فالعلم عبارة عن: أخذ العقل صور المعقولات وهيئاتها في نفسه وانطباعها فيه، كما يظن - من حيث الوهم - انطباع الصور في المرآة.

ففي المرآة ثلاثة أمور: الحديد، وصقالته، والصورة المنطبعة فيها.

فكذلك جوهر الآدمي، كحديدة المرآة، وعقله هيئة وغريزة في جوهره، ونفسه بها يتهيأ للانطباع بالمعقولات، كما أن المرآة بصقالتها واستدارتها تتهيأ لمحاكاة الصور.

فحصول الصور في مرآة العقل - التي هي مثال الأشياء - هو العلم، والغريزة - التي بها يتهيأ لقبول هذه الصور - هي العقل،

١ــ نهاية ١٥/ أ من د.

٢ــ ص، د: صورته.

والنفس - التي هي حقيقة[1] الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات - كالمرآة.

فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه.

وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم.

فحقائق المعقولات إذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علماً.

وكما أن السماء والأرض والأشجار والأنهار يتصور أن[2] ترى في المرآة، حتى كأنها موجودة في المرآة. وكأن المرآة حاوية لجميعها. فكذلك الحضرة الإلهية بجملتها، يتصور أن تنطبع بها نفس الآدمي.

والحضرة الإلهية عبارة عن «جملة الموجودات»، فكلها من الحضرة الإلهية، إذ ليس في الوجود إلا الله - تعالى - وأفعاله، فإذا انطبعت بها صارت كأنها كل العالم، لإحاطتها به تصوراً وانطباعاً، وعند ذلك، ربما ظن من لا يدري الحلول، فيكون كمن ظن أن الصورة حالة في المرآة، وهو غلط، لأنها[3] ليست في المرآة، ولكن كأنها في المرآة.

فهذا ما نرى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم، في هذه المقدمة، التي هي علاوة على هذا العلم.

١ـ نهاية ١٥/ب من ص.

٢ـ نهاية ٣٦ من م.

٣ـ ص: إذ، وساقطة من د.

امتحان ثالث:

اختلفوا في حد الواجب:

فقيل: الواجب ما تعلق به الإيجاب.

- وهو فاسد . كقولهم: العلم ما يعلم به.

وقيل: ما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه.

وقيل: ما يجب بتركه العقاب.

وقيل: ما لا يجوز العزم على تركه.

وقيل: ما يصير المكلف بتركه عاصياً .

وقيل: ما يلام تاركه شرعاً (١).

وأكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوابع، وسبيلك إن أردت الوقوف على حقيقته أن تتوصل إليه بالتقسيم، كما أرشدناك(٢) إليه في حد العلم.

فاعلم: أن الألفاظ في هذا الفن خمسة: الواجب، والمحظور، والمندوب، والمكروه، والمباح.

فدع الألفاظ جانباً، ورد النظر إلى المعنى - أولاً - فأنت تعلم أن الواجب اسم مشترك، إذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع(٣)،

١ـ سيأتي تحقيق ذلك في مبحث الأحكام.

٢ـ نهاية ١٥/ ب من ص.

٣ـ راجع هذا الاصطلاح عند المتكلمين: في غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص٩ وما بعدها.. وحاشية الدسوقي على أم البراهين ص١٤٧، وفي جوهرة التوحيد للقاني:

فواجب له الوجود والقدم * كذا بقاء لا يشاب بالعدم

فراجع شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٨٥.

ويقول: «وجود الله - تعالى - واجب» وقال الله - تعالى ﴿وجبت جنوبها﴾ (١)، ويقال: وجبت الشمس(٢)، وله بكل معنى عبارة، والمطلوب - الآن - مراد الفقهاء.

وهذه الألفاظ لا شك أنها لا تطلق على جوهر، بل على عرض، ولا على كل عرض، بل من جملتها على الأفعال - فقط -، ومن الأفعال على أفعال المكلفين، لا على أفعال البهائم.

فإذاً: نظرك إلى أقسام الفعل لا من حيث كونه مقدوراً وحادثاً ومعلوماً ومكتسباً أو مخترعاً - وله بحسب كل نسبة انقسامات (٣)، إذ عوارض الأفعال ولوازمها كثيرة، فلا نظر فيها - ولكن إطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها إلى خطاب الشرع - فقط -.

فنقسم الأفعال بالإضافة إلى خطاب الشرع:

فنعلم أن الأفعال تنقسم إلى:

- ما لا يتعلق به خطاب الشرع ، كفعل المجنون.
- وإلى ما يتعلق به.

والذي يتعلق به ينقسم إلى :

- ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الإقدام عليه

١ـ سورة الحج آية (٣٦).

٢ـ لسان العرب ٧٩٤/١. ومعناه: سقطت.

٣ـ نهاية ١٦/أ من ص.

وبين الإحجام عنه، ويسمى «مباحاً».

- وإلى ما ترجح فعله على تركه.

- وإلى ما ترجح تركه على فعله.

والذي ترجح فعله على تركه، ينقسم إلى:

- ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه، ويسمى «مندوباً».

- وإلى ما أشعر بأنه يعاقب علي تركه، ويسمى «واجباً».

ثم ربما خص فريق(١) اسم الواجب بما أشعر بالعقوبة عليه ظناً، وما أشعر به قطعاً خصوه باسم الفرض(٢)، ثم لا مشاحة في الألفاظ بعد معرفة المعاني.

وأما المرجح تركه فينقسم إلى:

- ما أشعر بأن لا عقاب على فعله، ويسمى «مكروهاً»، وقد يكون منه ما أشعر بعقاب على فعله في الدنيا، كقوله - ﷺ - «من نام بعد العصر فاختلس عقله، فلا يلومن إلا نفسه»(٣).

- وإلى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله، وهو المسمى «محظوراً» أو «حراماً ومعصية».

١ـ نهاية ٢٧ من م.

٢ـ الحنفية هم الذين فرقوا بين الفرض والواجب، وسيأتي تحقيق ذلك.

٣ـ في كشف الخفاء للعجلوني ص٢٨٤ قال: رواه أبو يعلى في مسنده عن عائشة.. وذكره ابن الجوزي في الموضوعات ٦٩/٣ وقال: هذا حديث لا يصح.. فيه خالد بن القاسم.. قال ابن راهويه والسعدني: كذاب، وقال البخاري والنسائي: متروك.

فإن قلت: فما معنى قولك «أشعر»؟

- فمعناه: أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة، فالإشعار يعم جميع المدارك.

فإن قلت: فما معنى قولك «عليه عقاب»؟

قلنا: معناه: أنه أخبر أنه سبب العقاب في الآخرة.

فإن قلت: فما المراد بكونه سبباً؟

- فالمراد به ما يفهم من قولنا «الأكل سبب الشبع»، «وحز الرقبة سبب الموت»، «والضرب سبب الألم»، «والدواء سبب الشفاء».

فإن قلت: فلو كان سبباً، لكان لا يتصور أن لا يعاقب، وكم من تارك واجب يعفى عنه ولا يعاقب[1].

فأقول: ليس كذلك، إذ لا يفهم من قولنا «الضرب سبب الألم» «والدواء سبب الشفاء» أن ذلك واجب في كل شخص، أو في معين مشار إليه، بل يجوز أن يعرض في المحل أمر[2] يدفع السبب، ولا يدل ذلك على بطلان السببية، فرب دواء لا ينفع، ورب ضرب لا يدرك المضروب ألمه؛ لكونه مشغول النفس بشيء آخر، كمن يجرح في حال القتال، وهو لا يحس في الحال به.

١ـ نهاية ١٦/أ من د.

٢ـ د: ما.

وكما أن العلة قد تستحكم فتدفع أثر الدواء، فكذلك[1] قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية، وخصال محمودة عند الله - تعالى - مرضية، توجب العفو عن جريمته، ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب.

فإن قال قائل: هل يتصور أن يكون للشيء الواحد حدان.

قلنا: أما الحد اللفظي فيجوز أن يكون ألفاً، إذ ذلك بكثرة الأسامي الموضوعة للشيء الواحد.

وأما الرسمي [فيجوز - أيضاً -][2] أن يكثر، لأن عوارض الشيء الواحد ولوازمه قد تكثر.

وأما الحد الحقيقي فلا يتصور أن يكون إلا واحداً، لأن الذاتيات محصورة، فإن لم يذكرها لم يكن حداً حقيقياً، وإن ذكر مع الذاتيات زيادة، فالزيادة حشو.

فإذاً هذا الحد لا يتعدد، وإن جاز أن تختلف العبارات المترادفة، كما يقال في حد الحادث: [إنه][3] الموجود بعد العدم» أو «الكائن بعد أن لم يكن» أو «الموجود المسبوق بعدم» أو «الموجود عن عدم» فهذه العبارات لا تؤدي إلا معنى واحداً، فإنها في حكم المترادفة.

١- نهاية ١٦/ب من ص.

٢- ص، د: - أيضاً - فيجوز.

٣- ساقطة من ص، د.

ولنقتصر في الامتحانات على هذا القدر، فالتنبيه حاصل به إن شاء الله - تعالى -(١).

١ـ نهاية ٢٨ من م.

الدعامة الثانية

من

مدارك العقول

البرهان

الدعامة الثانية
من مدارك العقول
في البرهان الذي به التوصل إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر

وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون: سوابق، ولواحق، ومقاصد.

الفن الأول: في السوابق:

ويشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول:

التمهيد:

اعلم: أن البرهان عبارة عن: «أقاويل مخصوصة، ألفت تأليفاً مخصوصاً، بشرط مخصوص، يلزم منه رأي، هو مطلوب الناظر بالنظر»(١).

وهذه الأقاويل إذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت «مقدمات».

والخلل في البرهان:

١ـ البرهان وأنواعه يراجع في المعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية" ص٣٣، وهو مبحث القياس في كتب المنطق.. فراجع تحرير القواعد المنطقية ص١٣٩ حيث عرف القياس بأنه: قول مؤلف من قضايا ـ متى سلمت ـ، لزم عنها لذاتها قول آخر.. وراجع ـ أيضاً ـ حاشية العطار على الخبيصي ـ في المنطق ـ ص٣٢.

- تارة يدخل من جهة نفس المقدمات، إذ قد تكون خالية عن شروطها.

- وأخرى من كيفية الترتيب والنظم، وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية.

- ومرة منهما جميعاً.

ومثاله في المحسوسات: البيت المبني، فإنه أمر مركب.

تارة يختل بسبب في هيئة التأليف، بأن تكون الحيطان معوجة، والسقف منخفضاً إلى موضع[1] قريب من الأرض، فيكون فاسداً من حيث الصورة، وإن كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات صحيحة،

وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعها[2] ووضع حيطانها وسقفها، ولكن يكون الخلل من رخاوة في الجذوع وتشعب في اللبنات.

هذا حكم البرهان والحد وكل أمر مركب؛ فإن الخلل إما أن يكون في هيئة تركيبية، وإما أن يكون في الأصل الذي يرد عليه التركيب، كالثوب في القميص، والخشب في الكرسي، واللبن في

١ـ نهاية ١٧/أ من ص.

٢ـ نهاية ١٦/ب من د.

الحائط، والجذع(١) في السقف.

وكما أن من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل، يفتقر إلى أن يعد الآلات المفردة - أولاً - كالجذوع واللبن والطين.

ثم إذا أراد اللبن افتقر إلى إعداد مفرداته، وهو التبن، والتراب، والماء، والقالب الذي فيه يضرب.

فيبتديء - أولاً - بالإجزاء المفردة، فيركبها، ثم يركب المركب، وهكذا، إلى آخر العمل.

وكذلك طالب البرهان ينبغي أن ينظر في نظمه وصورته، وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب.

وأقل ما ينتظم منه برهان مقدمتان، أعني: عِلْمَين، يتطرق إليهما التصديق والتكذيب.

وأقل ما تَحصُلُ منه مقدمة معرفتان، توضع أحدهما مخبراً عنها، والأخرى خبراً ووصفاً.

فقد انقسم البرهان إلى مقدمتين ، وانقسم كل مقدمة إلى معرفتين، تنسب إحداهما إلى الأخرى.

وكل مفرد فهو معنى، ويدل عليه - لا محالة - بلفظ.

- فيجب ضرورة: أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها، ثم

١ـ م: الجذوع.

في الألفاظ(١) المفردة، ووجوده دلالتها.

ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً، والمعنى مفرداً، ألفنا معنيين، وجعلناهما مقدمة، وننظر في حكم المقدمة، وشرطها(٢)، ثم نجمع مقدمتين، ونصوغ منهما برهاناً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة.

وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق، فقد طمع في المحال، وكان كمن طمع في أن يكون كاتباً الخطوط المنظومة، وهو لا يحسن كتبة(٣) الكلمات، أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتبة(٤) الحروف المفردة.

وهكذا القول في كل مركب، فإن أجزاء المركب تقدم على المركب - بالضرورة -، حتى لا يوصف القادر الأكبر بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الآحاد، إذ لا يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات، فبهذه(٥) الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق، وفن في المقاصد، وفن في اللواحق.

١ـ نهاية ٢٩ من م.

٢ـ م: شروطها.

٣ـ م: كتابة.

٤ـ م: كتب.

٥ـ م: فلهذه.

الفن الأول[1]
في
السوابق

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول[2]:

في دلالة الألفاظ على المعاني.

ويتضح [المقصود][3] [منه][4] بتقسيمات:

التقسيم الأول: أن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه وهي: المطابقة، والتضمن، والالتزام.

فإن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة.

ويدل على السقف - وحده - بطريق التضمن؛ لأن البيت يتضمن السقف، [لا أن البيت عبارة عن السقف][5]، وكما يدل لفظ الفرس على الجسم، إذ لا فرس إلا وهو جسم.

وأما طريق الالتزام، فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه غير موضوع للحائط - وضع لفظ الحائط [للحائط][6] - حتى

١ـ نهاية ١٧/أ من د.

٢ـ نهاية ١٧/ب من ص.

٣ـ ساقطة من د.

٤ـ ساقطة من د، ص.

٥ـ م: لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان. ص: لأن البيت عبارة عن السقف.

٦ـ ساقطة من د.

يكون مطابقاً، ولا هو متضمن، إذ ليس الحائط جزءاً من السقف، كما كان السقف جزءاً من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءاً من نفس البيت، لكنه كالرفيق(1) الملازم الخارج عن ذات السقف، الذي لا ينفك السقف عنه.

وإياك أن تستعمل - في نظر العقل - من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن، لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد، إذ السقف يلزم الحائط، والحائط الأس، والأس الأرض، وذلك لا ينحصر.

* * *

التقسيم الثاني: إن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم إلى:

- لفظ يدل على عين واحدة، ونسميه «معيناً» كقولك «زيد» و «هذه الشجرة» و «هذا الفرس»، و «هذا السواد».

- وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ونسميه «مطلقاً».

1ـ د: كالرقيق.

والأول حده: «اللفظ(1) الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه» فلو قصد(2) اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه.

وأما المطلق فهو: «الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه» كقولك «السواد» و «الحركة» و «الفرس» و «الإنسان».

وبالجملة: الاسم المفرد - في لغة العرب - إذا أدخل عليه الألف واللام [فهو](3) للعموم.

فإن قلت: وكيف يستقيم هذا، وقولك «الإله» و «الشمس» و «الأرض» لا يدل [كل](4) إلا على شيء واحد مفرد، مع دخول الألف واللام.

فاعلم: أن هذا غلط، فإن امتناع الشركة - ها هنا- ليس لنفس مفهوم اللفظ، بل الذي وضع اللغة لو جوز [في الإله عدداً، لكان يرى](5) هذا اللفظ عاماً في الآلهة كلها، فإن امتنع الشمول، لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود إله ثان، فلم يكن [المانع نفس

١ـ نهاية ٣٠ من م.

٢ـ م: قصدت.

٣ـ ساقطة من م، ص.

٤ـ ساقطة من م، د.

٥ـ ص: كثرة الآلهة يرى.

مفهوم][1] اللفظ.

والمانع في «الشمس» أن الشمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا عوالم، في كل واحد شمس وأرض، كان قولنا[2]: «الشمس والأرض» شاملاً[3] للكل، فتأمل هذا، فإنه مزلة قدم في جملة من الأمور النظرية، فإن من لا يفرق بين قوله: «السواد» وبين قوله: «هذا[4] السواد» وبين قوله: «الشمس» وبين قوله «هذه الشمس» عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري.

* * *

التقسيم الثالث: أن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل، ولنخترع لها أربعة ألفاظ وهي:

المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة.

أما المترادفة، فنعني بها: «الألفاظ المختلفة، والصيغ المتواردة على مسمى واحد» كالخمر والعقار، والليث والأسد،

١ـ م: امتناع الشركة لمفهوم.

٢ـ نهاية ١٨/ أ من ص.

٣ـ ص: شاملين.

٤ـ نهاية ١٧/ب من د.

والسهم والنُشاب.

وبالجملة: كل اسمين لمسمى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر، من غير فرق.

وأما المتباينة، فنعني بها: «الأسامي المختلفة، للمعاني المختلفة»، كالسواد، والقدرة، والأسد، والمفتاح، والسماء، والأرض، وسائر الأسامي، وهي الأكثر.

وأما المتواطئة، فهي: «التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد، ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم [له](١) [عليها](٢)» كاسم «الرجل» فإنه يطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد، واسم الجسم ينطلق على السماء والأرض والإنسان، لاشتراك هذه الأشياء في معنى الجسمية التي وضع [اسم الجنس](٣) بإزائها، وكل اسم مطلق ليس بمعين - كما سبق - فإنه ينطلق(٤) على آحاد مسمياته الكثيرة، بطريق التواطؤ، كاسم اللون للسواد والبياض [والحمرة، فإنها](٥) متفقة في المعنى الذي به سمي اللون لوناً، وليس بطريق الاشتراك - البتة -.

١ـ ساقطة من م.

٢ـ ساقطة من م، د.

٣ـ م: الاسم.

٤ـ نهاية ٣١ من م.

٥ـ ص: والحمرة بطريق التواطؤ فإنها.

وأما المشتركة: «فهي الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة، لا تشترك في الحد والحقيقة - البتة -» كاسم العين للعضو الباصر، وللميزان، وللموضع الذي يتفجر منه الماء - وهي العين الفوارة -، وللذهب، وللشمس. وكاسم المشتري لقابل عقد البيع، وللكوكب المعروف.

ولقد ثار من ارتباك المشتركة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات، حتى ظن جماعة من ضعفاء(١) العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية إلا من حيث الاسم، وأن ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم «العين» وكمشاركة(٢) قابل عقد البيع للكوكب في [اسم](٣) «المشتري».

وبالجملة: الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم، فلنزد له شرحاً:

فنقول: الإسم المشترك قد يدل على المختلفين - كما ذكرناه - وقد يدل على المتضادين كالجلل للحقير والخطير، والناهل للعطشان والريان، والجون للسواد والبياض، والقرء للطهر والحيض.

واعلم: أن المشترك قد يكون مشكلاً قريب الشبه من

١ـ ص: ضعفة.

٢ـ نهاية ١٨/ب من ص.

٣ـ ساقطة من م.

المتواطيء ويعسر على الذهن - وإن كان في غاية الصفاء - الفرق، ولنسم ذلك «متشابهاً»، وذلك مثل اسم «النور» الواقع على الضوء المُبْصَر من الشمس والنار، والواقع على العقل الذي به يهتدى[1] في الغوامض.

فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونها جسماً، إذ الجسمية فيهما لا تختلف - البتة -، مع أنه ذاتي لهما.

ويقرب من لفظ «النور» لفظ «الحي» على النبات والحيوان، فإنه بالاشتراك المحض، إذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماؤه، ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة، وإطلاقه على الباري - تعالى - إذا تأملت - عرفت أنه لمعنى ثالث، ويخالف الأمرين - جميعاً -.

ومن أمثال هذه [ينابيع الأغاليط][2].

مغلطة أخرى:

قد تلتبس المترادفة بالمتباينة، وذلك: إذا أطلقت أسام مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة، ربما ظن أنها مترادفة، كالسيف والمهند والصارم، فإن المهند يدل على السيف، مع زيادة نسبة إلى الهند، فخالف - إذاً - مفهومه مفهوم السيف، والصارم يدل علي

١ـ نهاية ١٨/ أ من د.

٢ـ م: تتابع الأغاليط.

السيف، مع صفة الحدة والقطع، لا كالأسد والليث.

وهذا، كما أنا في اصطلاحاتنا النظرية نحتاج إلى تبديل الأسامي على شيء[1] واحد، عند تبدل اعتباراته.

كما أنا نسمي العلم التصديقي - الذي هو نسبة بين مفردين - «دعوى»، إذا تحدى بها المتحدي، ولم يكن عليه برهان، إن كان في مقابلة خصم.

وإن لم يكن في مقابلة خصم، سميناه «قضية» كأنه قضى فيه على شيء بشيء.

فإن خاض في [ترتيب][2] قياس الدليل عليه، سميناه «مطلوباً».

فإن دل بقياسه على صحته سميناه «نتيجة».

فإن استعمله دليلاً في طلب أمر آخر ورتبه في أجزاء القياس، سميناه «مقدمة».

وهذا ونظائره مما يكثر.

مثال الغلط في المشترك: قول الشافعي - رحمه الله تعالى - في مسألة المكره على القتل: يلزمه القصاص، لأنه مختار[3].

١ـ نهاية ٣٢ من م.

٢ـ ساقطة من ص.

٣ـ راجع مذهب الشافعية في مغني المحتاج ٢٠٢/٤، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٢٥٨/٧. وهذا هو الرأي الأظهر في المذهب.

ويقول الحنفي(1): لا يلزمه القصاص، لأنه مكره، وليس بمختار(2).

ويكاد الذهن لا ينبو عن التصديق بالأمرين.

وأنت تعلم: أن التصديق بالضدين محال، وترى الفقهاء يتعثرون فيه، ولا يهتدون إلى حله.

وإنما ذلك، لأن لفظ المختار مشترك:

- إذ قد يجعل لفظ «المختار» مرادفاً للفظ «القادر» و مساوياً له، إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة، كالمحمول، فيقال: «هذا عاجز محمول، وهذا قادر مختار». ويراد بالمختار: القادر الذي يقدر علي الفعل وتركه(3)، وهو صادق على المكره.

- وقد يعبر بالمختار: «عمن يُخْلى(4) في استعمال قدرته، ودواعي ذاته، [فلا تحرك](5) دواعيه من خارج(6) وهذا يكذب على

1ـ نهاية 19/ أ من ص.

2ـ ما ذكره الغزالي هو مذهب أبي حنيفة ومحمد بن الحسن، ولبقية الحنفية رأيان آخران.. فراجع المبسوط 72/24.

3ـ د: والترك.

4ـ د: خلى، م: تخلى.

5ـ م: بلا تحرك، د: ولا تحرك.

6ـ م: الخارج.

المكره، ونقيضه - وهو أنه ليس بمختار - يصدق عليه.

فإذاً: صدق عليه أنه «مختار» وأنه «ليس بمختار» ولكن، بشرط أن يكون مفهوم «المختار المنفي» غير «المختار المثبت»[1].

ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى، تاهت فيها عقول الضعفاء، فليستدل بهذا القليل على الكثير.

١ـ نهاية ١٨/ ب من د.

الفصل الثاني
في
الفن الأول
النظر في المعاني المفردة

ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة:

الأول: أن المعنى إذا وصف بالمعنى ، ونسب إليه، وجد: إما ذاتياً ، وإما عرضياً ، وإما لازماً ، -وقد فصلناه- .

والثاني: أنه إذا نسب إليه وجد:

إما «أعم»، كالوجود بالإضافة إلى الجسمية.

وإما «أخص» كالجسمية، بالإضافة إلى الوجود .

وإما «مساوياً » كالمتحيز(١) بالإضافة إلى الجوهر، عند قوم، وإلى الجسم عند قوم(٢) .

١ــ د: كالحيز، ص: كالتحيز.

٢ــ في مقالات الإسلاميين ٩/١ قال أبو الحسن الأشعري: اختلفوا في الجواهر.. هل هي كلها أجسام.. أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام.. على ثلاثة أقوال. فقال قائلون: ليس كل جوهر جسماً، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسماً، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهو قول أبي الهزيل ومعمر، وإلى هذا القول يذهب "الجبائي". وقال قائلون: لا جوهر إلا جسم. وهذا قول "الصالحي". وقال قائلون: الجواهر على ضربين: جواهر مركبة، وجواهر بسيطة غير مركبة، فما ليس بمركب من الجواهر، فليس بجسم، وما هو مركب

الثالث: أن المعاني - باعتبار أسبابها المدركة لها -، ثلاثة: محسوسة، ومتخيلة، ومعقولة.

ولنصطلح على تسمية سبب الإدراك «قوة»، فنقول: في حدقتك معنى به تميزت الحدقة عن الجبهة، حتى صرت تبصر بها، وإذا بطل ذلك المعنى [بالعمى](١) بطل الإبصار، والحالة التي تدركها عند الإبصار شرطها(٢) وجود المبصر، فلو انعدم المبصر انعدم الإبصار، وتبقى صورته في دماغك، كأنك تنظر(٣) إليها، وهذه الصورة لا تفتقر إلى وجود المتخيل، بل عدمه وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيلاً، وتنفي الحالة المسماة(٤) «إبصاراً».

ولما كنت تحس بالمتخيل في دماغك لا في فخذك وبطنك، فاعلم: أن في الدماغ غريزة وصفة بها يتهيأ للتخيل، وبها باين البطن والفخذ، كما باين العين الجبهة والعقب(٥) في الإبصار، بمعنى اختص به - لا محالة-.

منها فجسم-اهـ- فيبدو أن أهل القول الأول يجعلون المتحيز مساوياً للجوهر وأصحاب القول الثاني يجعلون الجسم مساوياً للجوهر.. وفي معنى المتحيز وأنه الجِرْمُ: راجع الشامل للجويني ص١٥٦.

١ـ ساقطة من م.

٢ـ ص: شرطه.

٣ـ نهاية ٣٣م.

٤ـ م: التي تسمى.

٥ـ نهاية ١٩/ب من ص.

والصبي في أول نشوئه(١) تقوى فيه قوة الإبصار، لا قوة التخيل، فلذلك إذا ولع بشيء، فغيبته عنه، واشغلته بغيره اشتغل به، ولهى عنه، وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل، ولا يفسد الإبصار، [ويرى الشيء، ولكن، كما يغيب عنه ينساه](٢).

وهذه القوة يشارك البهيمة فيها الإنسان، ولذلك مهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته التي كانت له في دماغه، فعرف أنه موافق [له](٣)، وأنه مستلذ لديه، فبادر إليه، فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله، لكانت [رؤيته لها](٤) - ثانياً - كرؤيته [لها](٥) - أولاً -، حتى لا يبادر إليه ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى.

ثم فيك قوة ثالثة شريفة، يباين الإنسان بها البهيمة تسمى «عقلاً».

محلها: إما دماغك، وإما قلبك، وعند من يرى النفس جوهراً

١ـ م: نشئه.

٢ـ م: "فيرى الأشياء، ولكنه كما تغيب عنه ينساها".

٣ـ ساقطة من ص،د.

٤ـ د: رؤيتها.

٥ـ ساقطة من ص، د.

قائماً بذاته غير متحيز - محلها النفس(١).

وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة أشد من مباينة التخيل للإبصار، إذ ليس بين قوة الإبصار وقوة التخيل فرق، إلا أن وجود المبصر شرط لبقاء الإبصار، وليس شرطاً لبقاء التخيل، وإلا فصورة الفرس تدخل في الإبصار مع قدر مخصوص، ولون(٢) مخصوص، وبعد منك مخصوص(٣)، ويبقى في التخيل ذلك البعد وذلك القدر واللون(٤) وذلك الوضع والشكل، حتى كأنك تنظر إليه.

ولعمري فيك قوة رابعة، تسمى «المفكرة»، شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال، وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، ولكن إذا حضر في الخيال صورة إنسان، قدر على أن يجعلها نصفين فيصور نصف إنسان، [وربما ركب شخصاً نصفه من إنسان ونصفه من فرس](٥)، وربما تصور إنساناً يطير، إذ ثبت في

١ـ نقل أبو يعلى الحنبلي عن أحمد بن حنبل أنه قال: العقل في الرأس"، ثم اختار أبو يعلى أنه في القلب، وذكر أن أبا الحسن التميمي كان يرى ذلك، واستنبط هذا الرأي من قول عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: "جاءكم الفتى الكهول، له لسان قؤول وقلب عقول" وكذلك رواه عن علي بن أبي طالب، وأبي هريرة وكعب بن مالك.. وفي شرح الكوكب المنير: إنه قول الشافعية والأطباء. راجع العدة في أصول الفقه لأبي يعلى ٨٩/١، وشرح الكوكب المنير ٨٣/١.

٢ـ ص: كون.

٣ـ نهاية ١٩/أ من ص.

٤ـ ص: الكون.

٥ـ ساقطة من د.

الخيال صورة الإنسان وحده، وصورة الطير[1] وحده، وهذه القوة تجمع بينهما، كما تفرق بين نصفي الإنسان، وليس في وسعها - البتة - اختراع صورة لا مثال لها في الخيال، بل كل تصرفاتها[2] بالتفريق والتأليف في الصور الحاصلة في الخيال.

والمقصود: أن مباينة إدراك العقل لإدراك التخيل، أشد من مباينة التخيل للإبصار[3]، إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة، التي ليست داخلة في ذاتها، أعني: التي ليست ذاتية - كما سبق - فإنك لا تقدر على تخيل السواد إلا في مقدار[4] مخصوص من الجسم، ومعه شكل مخصوص، ووضع مخصوص منك، بقرب أو بعد.

ومعلوم أن الشكل غير اللون، والقدر غير الشكل، فإن المثلث له شكل واحد، صغيراً كان أو كبيراً.

وإنما إدراك هذه المفردات المجردة بقوة[5] أخرى، اصطلحنا على تسميتها «عقلاً» فيدرك السواد، ويقضي بقضايا، ويدرك اللونية مجردة، ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة.

١ـ ص، د: الطيران.

٢ـ م: تصوراتها.

٣ـ د: الإبصار.

٤ـ نهاية ٣٤ من م.

٥ـ ص، د: لقوة.

وحيث يدرك الحيوانية، قد لا يحضره الالتفات إلى العاقل وغير العاقل، وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين، وحيث يستمر في نظره قاضياً على الألوان بقضية، قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما، وهذا من عجيب خواصها، وبديع أفعالها.

فإذا رأى فرساً واحداً، أدرك الفرس المطلق، الذي يشترك فيه الصغير والكبير، والأشهب والكميت، والبعيد منه - في المكان - والقريب، بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة، مُنزهة(١) عن كل قرينة ليست ذاتية لها، فإن القدر المخصوص، واللون المخصوص، ليس للفرس ذاتياً، بل عارضاً أو لازماً في الوجود، إذ مختلفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية.

وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة، هي التي يعبر عنها المتكلمون «بالأحوال والوجوه والأحكام».

ويعبر عنها المنطقيون «بالقضايا الكلية المجردة»(٢) ويزعمون: «أنها(٣) موجودة في الأذهان لا في الأعيان»، وتارة

١ـ م: متنزهة.

٢ـ ويبحث المنطقيون هذا الموضوع في الكليات الخمس، وهي الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام. فراجع تحرير القواعد المنطقية ص٤٤ وما بعدها وضوابط المعرفة لعبد الرحمن الميداني ص٣٥ وما بعدها.

٣ـ نهاية ١٩/ب من د.

يعبرون عنها «بأنها غير موجودة من خارج، بل من داخل» يعنون: خارج الذهن وداخله.

ويقول أرباب الأحوال: «إنها أمور ثابتة»، [ثم](١) تارة يقولون [«إنها موجودة معلومة»](٢) وتارة يقولون: «لا موجودة [ولا معدومة](٣) ولا معلومة ولا مجهولة».

وقد دارت فيه رؤوسهم، وحارت عقولهم، والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس، إذ من ها هنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف، وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه [التخيل الإنساني](٤)، ومن تحير في أول [منزل من منازل](٥) العقل، كيف يرجى فلاحه في تصرفاته!!.

١ـ ساقطة من م.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ ساقطة من م.

٤ـ ص: الإنسان.

٥ـ ص: منازل.

الفصل الثالث

في

السوابق

في أحكام[1] المعاني المؤلفة

قد نظرنا في مجرد اللفظ، ثم في مجرد المعنى.

فننظر - الآن - في تأليف المعنى على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب، كقولنا - مثلاً -: العالم حادث، والباري - تعالى - قديم فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة أحدهما إلى الأخرى: إما بالإثبات، كقولك «العالم حادث» أو بالسلب، كقولك «العالم ليس بقديم».

وقد التأم هذا من جزأين:

يسمي النحويون أحدهما «مبتدأ» والآخر «خبراً».

ويسمي المتكلمون أحدهما «وصفاً» والآخر «موصوفاً»[2].

ويسمي المنطقيون أحدهما «موضوعاً» والآخر «محمولاً».

ويسمي الفقهاء أحدهما «حكماً» والآخر «محكوماً عليه».

ويسمى المجموع «قضية».

وأحكام القضايا كثيرة، ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة

١ـ نهاية ٢٠/ب من ص.

٢ـ نهاية ٣٥ من م.

إليه، وتضر الغفلة عنه، وهو حكمان:

الأول: أن القضية تنقسم بالإضافة إلى المقضي عليه إلى:

التعيين، والإهمال، والعموم، والخصوص، فهي أربع:

الأولى: قضية في عين، كقولنا «زيد كاتب» و «هذا السواد عرض».

الثانية: قضية مطلقة خاصة. كقولنا «بعض الناس عالم»، و «بعض الأجسام ساكن».

الثالثة: قضية مطلقة عامة، كقولنا «كل جسم متحيز» و «كل سواد لون».

الرابعة: قضية مهملة، كقولك «الإنسان في خسر».

وعلة هذه القسمة: أن المحكوم عليه، إما أن يكون عيناً مشاراً إليه، أو لا يكون عيناً.

فإن لم يكن عيناً:

- فإما أن يحصر بسور يبين مقداره بكليته، فتكون «مطلقة عامة».
- أو بجزئيته، فتكون «خاصة».
- أو لا يحصر بسور، فتكون «مهملة».

والسور قولك «كل» و «بعض» وما يقوم مقامهما.

ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة، فإن المهملات قد يراد بها الخصوص والعموم،

فيصدق طرفا النقيض، كقولك «الإنسان في خسر» تعنى: الكافر، «الإنسان ليس في خسر» تعنى: الأنبياء، ولا ينبغي أن يسامح بهذا في النظريات:

مثاله: أن يقول الشفعوي - مثلاً -: معلوم أن المطعوم ربوي، والسفرجل مطعوم، فهو إذاً ربوي.

فإن قيل: لم قلت إن المطعوم ربوي.

فيقول: دليله البر والشعير والتمر، فإنها مطعومات، وهي ربوية.

فينبغي أن يقال: فقولك «المطعوم ربوي» أردت به كل المطعومات أو بعضها؟ فإن أردت البعض لم تلزم النتيجة، إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي، ويكون هذا خللاً في نظم القياس، كما يأتي وجهه، وإن أردت الكل، فمن أين عرفت هذا! وما عددته من البر والشعير ليس كل المطعومات.

* * *

النظر الثاني (في شروط النقيض)

وهو محتاج إليه؛ إذ رب مطلوب لا يقوم الدليل عليه، ولكن على بطلان نقيضه، فيستبان من إبطاله صحة نقيضه.

والقضيتان المتناقضتان، يعني بهما: كل قضيتين، إذا صدقت

إحداهما، بطلت الأخرى - بالضرورة - كقولنا: «العالم حادث»، «العالم ليس بحادث».

وإنما يلزم صدق أحدهما عند كذب الأخرى بستة شروط:

الأول: أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحداً بالذات، لا بمجرد اللفظ.

فإن اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا، كقولك: «النور مدرك بالبصر»، «النور غير مدرك بالبصر» إذا أردت بأحدهما الضوء، وبالآخر العقل(١)، ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء «المضطر مختار»، «المضطر ليس بمختار»، وقولهم: «المضطر آثم»، «المضطر ليس بآثم»، إذ قد يعبر بالمضطر عن «المرتعد»، «والمحمول [المطروح](٢) على غيره»، وقد يعبر به عن المدعو بالسيف إلى الفعل، فالاسم متحد، والمعنى مختلف.

الثاني: أن يكون الحكم واحداً، [وإلا لم](٣) [يختلفا](٤)، كقولك «العالم قديم»، «العالم ليس بقديم» أردت بأحد القديمين ما أراد الله - تعالى - بقوله ﴿كالعرجون [القديم](٥)﴾(٦).

١ـ نهاية ٣٦ من م.

٢ـ ص: المضروب، د: عليه بالضرب.

٣ـ م، ص: والإسم.

٤ـ م: مختلف، ص: مختلفا.

٥ـ ساقطة من د.

٦ـ سورة يس آية ٣٩. ومعنى القديم في الآية "البالي" راجع القرطبي ٣٠/١٥.

ولذلك لم يتناقض قولهم «المكره مختار»، «المكره ليس بمختار»، لأن المختار عبارة عن معنيين مختلفين.

الثالث: أن تتحد الإضافة في الأمور الإضافية.

فإنك لو قلت: «زيد أب»، «زيد ليس بأب» لم يتناقضا، إذ يكون أباً لبَكْر، ولا يكون أباً لخالد.

وكذلك تقول: «زيد أب»، «زيد ابن» فلا يبعد[1] بالإضافة إلى شخصين.

«والعشرة نصف»، «والعشرة ليست بنصف»، أي: بالإضافة إلى العشرين والثلاثين.

وكما يقال «المرأة مولى عليها»، «المرأة غير مولى عليها» وهما صادقان بالإضافة إلى النكاح والبيع، لا إلى شيء واحد، وإلى العَصَبة والأجنبي، لا إلى شخص واحد.

الرابع: أن يتساويا في القوة والفعل.

فإنك تقول: «الماء في الكوز مروٍ»، أي: بالقوة، «وليس الماء بمروٍ» أي: بالفعل[2].

«والسيف في الغمد قاطع»، «وليس بقاطع».

ومنه ثار الخلاف في أن الباريء - في الأزل - خالق أو ليس

١ـ م: يتعدد.

٢ـ نهاية ٢١/ب من ص.

بخالق(١).

الخامس: التساوي في الجزء والكل، فإنك تقول «الزنجي أسود» «الزنجي(٢) ليس بأسود» أي: ليس بأسود الأسنان.

وعنه نشأ الغلط، حيث قيل: «إن العالمية حال لزيد بجملته، لأن زيداً عبارة عن جملته» ولم يعرف: أنا إذا قلنا «زيد في بغداد» لم نعن به أنه في جميع بغداد، بل في جزء منها، وهو مكان يساوي مساحته [مساحة زيد](٣).

السادس: التساوي في الزمان والمكان، فإنك تقول: «العالم حادث» «العالم ليس بحادث» أي: هو حادث عند أول وجوده، وليس بحادث قبله ولا بعده، بل قبله معدوم وبعده باق.

«والصبي تنبت [له](٤) أسنان» و «الصبي لا تنبت [له](٥)

١ــ قال الجويني: إن الكرامية وصفوا الرب ــ تعالى ــ بكونه خالقاً في الأزل، ثم نسب الجويني لبعض المنتمين إلى الأشعرية: أن القديم كان موصوفاً في أزله بكونه خالقاً.. ثم قال: وعنى هؤلاء بذلك "كونه قادراً على الخلق والاختراع" وقد جعل الجويني عنواناً لهذا المبحث " في إبطال كونه ــ تعالى ــ خالقاً في أزله بالخالقية" قال: والاختلاف يؤول إلى العبارات دون المعاني" راجع الشامل في أصول الدين ص٥٣٧. والفرق بين الفرق ص٢٠٦.

٢ــ نهاية ٢٠/ب من د.

٣ــ ساقطة من م، ص: مساحة يديه.

٤ــ ساقطة من د.

٥ــ ساقطة من د.

أسنان» ونعني بأحدهما السنة الأولى، وبالآخر التي بعدها .

وبالجملة: فالقضية المتناقضة هي التي تسلب [ما أثبتته الأولى بعينه عما أثبتته بعينه][1]، وفي ذلك الوقت والمكان والحال، وبتلك الإضافة بعينها، وبالقوة - إن كان ذلك بالقوة -، وبالفعل - إن كان ذلك بالفعل - وكذلك في الجزء والكل.

[وتحصيل ذلك][2]: بأن لا تخالف القضية النافية المثبتة إلا في تبدل النفي بالإثبات فقط.

١ـ ص: ما أثبتت الأولى بعينه مما سلبته بعينه.

٢ـ د: ويحصل بذلك.

الفن الثاني
في
المقاصد

وفيه فصلان: فصل في صورة البرهان ، وفصل في مادته.

الفصل الأول
في
صورة البرهان

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف[1] تأليفاً مخصوصاً . بشرط مخصوص، فيتولد بينهما نتيجة.

وليس يتحد نمطه، بل يرجع[2] إلى ثلاثة أنواع مختلفة المآخذ، والبقايا ترجع إليها:

النمط الأول: ثلاثة أضرب:

مثال الأول: قولنا «كل جسم مؤلف» «وكل مؤلف حادث» فلزم «أن كل جسم حادث».

ومن الفقه قولنا «كل نبيذ مسكر» «وكل مسكر حرام» فلزم

١ـ د: مؤلفتين.

٢ـ نهاية ٣٧ من م.

«أن كل نبيذ حرام».

فهاتان مقدمتان إذا سلمتا على هذا الوجه، لزم - بالضرورة - تحريم النبيذ.

فإن كانت المقدمات قطعية سميناها «برهاناً».

وإن كانت مسلّمة سميناها «قياساً» جدلياً.

وإن كانت مظنونة سميناها «قياساً» فقهياً.

وسيأتي الفرق بين اليقين والظن إذا ذكرنا أصل(١) القياس، فإن كل مقدمة أصل، فإذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة.

وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم أنهم يقولون «النبيذ مسكر، فكان حراماً، قياساً على الخمر».

وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد إلى النظم الذي ذكرناه.

[فإن رد إلى هذا النظم](٢)، ولم يكن مسلماً، فلا تلزم النتيجة إلا بإقامة الدليل، حتى يثبت كونه مسكراً - إن نوزع فيه - بالحس والتجربة، وكون المسكر حراماً بالخبر، وهو قوله ﷺ «كل مسكر حرام»(٣).

١ـ نهاية ١/٢٢ من ص.

٢ـ د: فإن رد هذا إلى النظم الذي ذكرناه.

٣ـ حديث "كل مسكر حرام" أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما. فراجع صحيح البخاري (حاشية السندي) ٢٤٠/٤، ومسلم (مع النووي) ١٧٠/١٣.

وقد ذكرنا في كتاب «أساس القياس»(١) أن تسمية هذا قياساً تجوز، فإن حاصله راجع إلى إدراج(٢) خصوص تحت عموم.

وإذا فهم صورة هذا النظم.

فاعلم: أن في هذا البرهان مقدمتين:

أحدهما قولنا «كل نبيذ مسكر».

والأخرى قولنا «كل مسكر حرام».

وكل مقدمة تشتمل على جزأين: مبتدأ وخبر، المبتدأ محكوم عليه، والخبر حكم.

فيكون (٣) مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور، إلا أن أمراً واحداً يتكرر في المقدمتين، فيعود إلى ثلاثة أجزاء - بالضرورة -؛ لأنها لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد، وبطل الازدواج بينهما، فلا تتولد النتيجة.

فإنك لو قلت «النبيذ مسكر» ثم لم تتعرض في المقدمة الثانية، لا للنبيذ ولا للمسكر، لكن قلت «والمغصوب مضمون» أو «العالم حادث» فلا ترتبط إحداهما بالأخرى.

١ـ (أساس القياس): ذكر في الطبقات العلية في مناقب الشافعية ـ مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٧ مجاميع حليم ـ برقم ٣٢. راجع مؤلفات الغزالي لعبد الرحمن بدوي ص٢١٤.

٢ـ م: إزدواج.

٣ـ نهاية ٢١/ أ من د.

فبالضرورة: ينبغي أن تكرر [أحد](1) الأجزاء الأربعة.

فلنصطلح على تسمية المتكرر «علة» وهو الذي يمكن أن يقترن بقولك، لأنه(2) في جواب المطالبة بـ «لم»، فإنه إذا قيل لك: «لم قلت إن النبيذ حرام؟» قلت: «لأنه مسكر» - ولا تقول «لأنه نبيذ» ولا تقول «لأنه حرام»، فما يقترن به - لأنه(3) هو العلة.

ولنسم ما يجري مجرى النبيذ «محكوماً عليه».

وما يجري مجرى الحرام «حكماً» فإنا في النتيجة نقول: «فالنبيذ حرام».

ولنشتق للمقدمتين اسمين منهما، لا من العلة، لأن العلة متكررة فيهما.

فنسمي المقدمة المشتملة على المحكوم «المقدمة الأولى» وهي قولنا «كل نبيذ مسكر».

والمشتملة على الحكم «المقدمة الثانية» وهي قولنا «كل مسكر حرام»، أخذاً(4) من النتيجة، فإنا نقول «فكل نبيذ حرام» فنذكر النبيذ - أولاً - ثم الحرام.

وغرض هذه التسمية سهولة التعريف عند(5) التفصيل

1- ساقطة من د.

2- د، م: لان.

3- م: لان.

4- نهاية ٣٨ من م.

5- نهاية ٢٢/ ب من ص.

والتحقيق.

ومهما كانت المقدمات معلومة، كان البرهان قطعياً .

وإن كانت مظنونة ، كان فقهياً .

وإن كانت ممنوعة، فلابد من إثباتها .

وأما بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة - أصلاً - بل كل عاقل صدق بالمقدمتين، فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة مهما أحضرها في الذهن، وأحضر مجموعهما بالبال.

وحاصل وجه الدلالة - في هذا النظم -: أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف، لأنا إذا قلنا: «النبيذ مسكر» جعلنا المسكر وصفاً ، فإذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام، فقد حكمنا على الوصف، فبالضرورة: يدخل الموصوف فيه؛ فإنه إن بطل قولنا «النبيذ حرام» مع كونه مسكراً، بطل قولنا «كل مسكر حرام»، إذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام.

وهذا الضرب له شرطان - في كونه منتجاً -:

- شرط في المقدمة الأولى ، وهو أن تكون مثبتة.

فإن كانت نافية لم تنتج ، لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء ، لم يكن الحكم على المنفي حكماً على المنفي عنه، فإنك إذا قلت: «لا خل واحد مسكر» «وكل مسكر حرام» لم يلزم منه حكم في الخل إذا وقعت المباينة بين المسكر والخل، فحكمك على المسكر بالنفي

والإثبات لا يتعدى إلى الخل(١).

[- الشرط الثاني](٢)-[في المقدمة الثانية -: وهو أن تكون](٣) عامة كلية، حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فيها، فإنك لو(٤) قلت: «كل سفرجل مطعوم»، «وبعض المطعوم ربوي» لم يلزم منه كون السفرجل ربوياً، إذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل.

نعم، إذا قلت: «وكل مطعوم ربوي» لزم في السفرجل، ويثبت ذلك بعموم الخبر.

فإذا قلت: فبماذا يفارق هذا الضرب الضربين الآخرين بعده؟

فاعلم: أن العلة إما أن توضع محكوماً عليها في المقدمتين، أو محكوماً بها في المقدمتين، أو توضع حكماً في أحدهما، محكومة في الأخرى.

وهذا الأخير هو النظم الأول، والثاني والثالث لا يتضحان(٥) غاية الاتضاح إلا بالرد إليه، فلذلك قدمنا ذكره.

١ـ نهاية ٢١/ب من د.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ ص: أن تكون المقدمة الثانية.

٤ـ م: إذا.

٥ـ ص: لا يتضح.

النظم الثاني: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين.

مثاله: قولنا «الباري - تعالى - ليس بجسم، لأن الباري غير مؤلف، وكل جسم مؤلف، فالباري - تعالى - إذاً - ليس بجسم»(١).

فها هنا ثلاثة معان: الباريء، والمؤلف، والجسم.

والمكرر هو المؤلف، فهو العلة، وتراه خبراً - في المقدمتين(٢) - وحكماً.

بخلاف المسكر في النظم الأول، إذ كان خبراً في إحداهما، مبتدأ في الأخرى.

ووجه لزوم النتيجة منه: أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر، فهما(٣) متباينان.

فالتأليف ثابت للجسم، منتف عن الباري - تعالى - فلا يكون بين معنى الجسم وبين الباري التقاء - أي: لا يكون الباري جسماً ولا الجسم هو الباري - تعالى-.

ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد إلى النظم الأول بطريق العكس - كما أوضحناه في كتاب «معيار العلم» و «محك النظر»،

١- راجع كلام الأشاعرة في هذه المسألة في الإرشاد للجويني ص٤٢. وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص١٧٩، وفي شرح الطحاوية كلام مفصل عن عقيدة أهل الحق.. فراجع ص١٨٠ وما بعدها.

٢- نهاية ٢٣/أ من ص.

٣- نهاية ٣٩ من م.

فلا نطول - الآن - به.

وهذا النظم هو الذي يعبر عنه الفقهاء «بالفرق»(١)، إذ يقولون(٢): الجسم مؤلف، والباري غير مؤلف.

وخاصية هذا النظم: أنه لا ينتج إلا قضية نافية سالبة.

وأما النظم الأول فإنه ينتج النفي والإثبات جميعاً.

ومن شرط(٣) هذا النظم: أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، فإن كانتا مثبتتين لم ينتجا، لأن حاصل هذا النظم يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين، وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر، فإنا نحكم على السواد والبياض باللونية، ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض، ولا عن البياض بأنه سواد.

ونظمه أن يقال: كل سواد لون، وكل بياض لون، [فلا يلزم كل سواد بياض، ولا كل بياض سواد](٤).

١ـ الفرق: انتفاء علة الأصل في الفرع، ويستخدمون هذا المصطلح في باب القياس.. فإذا كان هناك معنى في الأصل له مدخل في التعليل، ولا وجود له في الفرع.. افترق الفرع عن الأصل فلا قياس.. وكذلك في مثال الكتاب.. التأليف علة: لإطلاق "الجسمية" وهي غير موجودة في الفرع. ويمكن أن يضبط بقولهم: الفرق: هو إبداء المعترض معنى يحصل به الفرق بين الأصل والفرع، حتى لا يلحق به في حكمه راجع البرهان ١٠٦٠/٢ الإحكام للآمدي ١٦٤/٣، شرح تنقيح الفصول ص٤٠٣، المنخول ٤١٧.

٢ـ ص. د: يقول.

٣ـ م: شروط.

٤ـ ص. د: فكل بياض سواد، وهذا لا يلزم.

نعم(١)، كل شيئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه، يجب أن يكون بينهما انفصال، وهو النفي.

* * *

النظم الثالث: أن تكون العلة [مبتدأ بها](٢) في المقدمتين.

وهذا يسميه الفقهاء «نقضاً»(٣).

وهذا إذا جمع(٤) شروطه أنتج نتيجة خاصة، لا عامة.

مثاله: قولنا: «كل سواد عرض» ، «كل سواد لون» فيلزم منه أن بعض العرض لون.

وكذلك لو قلت: «كل بر مطعوم»(٥) و «كل بر ربوي»، فيلزم منه: أن بعض المطعوم ربوي.

١ــ ص: ولكن.

٢ــ م: مبتدأ، ص: مبتدأة.

٣ــ النقض: عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة له. ومن هذا الباب ذكر الغزالي.. أن الفقهاء يسمون هذا النظم بالنقض، فمبناه على وجود العلة في الأصل والفرع. وكذلك النظم الثالث.. تكون العلة مبتدأ في المقدمتين الشاملتين للأصل والفرع. راجع الإحكام للآمدي ١٥٤/٣، والمعتمد لأبي الحسين البصري ٨٣٥/٢. وتيسير التحرير ١٣٨/٤.

٤ــ م: اجتمعت.

٥ــ نهاية ٢٢/ب من د.

ووجه دلالته: أن الربوي والمطعوم شيئان حكمنا بهما على شيء واحد، وهو البر، فالتقيا عليه، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكماً خاصاً، وإن لم يكن عاماً، فأمكن أن يقال: بعض المطعوم ربوي، وبعض الربوي مطعوم.

* * *

النمط الثاني (من البرهان): وهو نمط التلازم

يشتمل على مقدمتين، والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين، تسليماً: إما بالنص(١) أو بالإثبات، حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضها [ولنسم هذا «نمط التلازم»](٢).

ومثاله: قولنا: «إن كان العالم حادثاً، فله محدث» فهذه مقدمة، «ومعلوم أنه حادث» وهي المقدمة الثانية، فيلزم منه: أن له محدثاً.

[فإذاً الأولى](٣) اشتملت على قضيتين، [لو أسقط منهما

١ـ نهاية ٢٣/ب من ص.

٢ـ د: ويسمى هذا النمط "التلازم".

٣ـ م: والأولى، د: فالاولى.

حرف الشرط لانفصلتا][1] - إحداهما: قولنا: «إن كان العالم حادثاً»، والثانية: قولنا: «فله محدث».

ولنسم القضية الأولى: «المقدم».

ولنسم القضية الثانية: «اللازم والتابع».

والمقدمة[2] الثانية اشتملت على تسليم عين[3] القضية التي سميناها «مقدماً» وهو قولنا: «ومعلوم أن العالم حادث» فتلزم منه النتيجة: وهو «أن للعالم محْدِثاً»، وهو عين اللازم.

ومثاله في الفقه: قولنا: «إن كان الوتر يؤدى على الراحلة - بكل حال - فهو نفل»، «ومعلوم أنه يؤدى على الراحلة» فثبت: أنه نفل[4].

وهذا النمط يتطرق إليه أربع تسليمات، تنتج منها اثنتان، ولا تنتج إثنتان:

أما المنتج: فتسليم عين المقدم، ينتج عين اللازم.

مثاله: قولنا: «إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي

١ـ د: لو أسقط منهما حرف الشرط، لبقي قضيتان. ص: وإنما سقط منها حرف الشرط.

٢ـ م: والقضية.

٣ـ نهاية ٤٠ من م.

٤ـ في المجموع شرح المهذب للنووي أن الشافعي والأصحاب استدلوا بالحديث المتفق عليه (أن رسول الله ﷺ كان يصلي الوتر على راحلته، ولا يصلي عليها المكتوبة) ـ على أن الوتر ليس بواجب راجع المجموع ٢٠/٤.

متطهر»، «ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة» فيلزم: أن يكون المصلي متطهرا.

ومثاله - من الحس -: «إن كان هذا سواد فهو لون» و «معلوم أنه سواد»، فإذاً: هو لون.

وأما المنتج الآخر: فهو تسليم نقيض اللازم، فإنه ينتج نقيض المقدم.

مثاله: قولنا: إن كانت هذه الصلاة صحيحة، فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر، فينتج: أن الصلاة غير صحيحة.

وإن كان بيع الغائب صحيحاً، فهو يلزم بصريح الإلزام، ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الإلزام، فيلزم منه: أنه ليس بصحيح.

ووجه دلالة هذا النمط - على الجملة -: أن ما يفضي إلى المحال فهو محال، وهذا يفضي إلى المحال، فهو إذا محال، كقولنا: «لو كان الباري - سبحانه وتعالى - مستقراً على العرش، لكان إما مساوياً للعرش أو أكبر أو أصغر، وكل ذلك محال، وما يفضي إليه محال [وهذا يفضي إلى المحال، فهو إذاً محال][1].

١ـ ساقطة من ص،د. ومذهب الأشاعرة في استواء الله ـ تعالى ـ على العرش أنه بمعنى القهر والغلبة على الملك، دون سواه، فالاستواء هو القهر والغلبة، والعرش هو الملك، حيث خصص الله العرش بالذكر لأنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه.. راجع الإرشاد للجويني ص٤٠ـ٤١، أصول الدين للبغدادي ص١١٢. غاية المرام للآمدي ص١٤١ الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٣٥، أما

وأما الذي لا ينتج: «فهو تسليم عين اللازم»، فإنا لو قلنا: إن كانت الصلاة (١) صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر، فلا يلزم منه لا صحة الصلاة ولا فسادها، إذ تفسد الصلاة بعلة أخرى.

وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه، فإنا لو قلنا: «ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة»، فلا يلزم من هذا [كون المصلي](٢) متطهراً، ولا كونه غير متطهر.

وتحقيق لزوم النتيجة - من هذا النمط -: أنه مهما جعل شيء لازماً لشيء(٣)، فينبغي: أن لا يكون الملزوم أعم من اللازم، بل إما أخص أو مساويا(٤).

ومهما كان أخص، فثبوت الأخص [بالضرورة يوجب](٥) ثبوت

مذهب السلف الذين أنعم الله ـ تعالى ـ عليهم بالبعد عن التكلف والخوض فيما لا قدرة لهم عليه، وسلموا بما قال الله ـ تعالى ـ بدون تكييف ولا تعطيل ولا تشبيه ـ فقالوا على لسان أحدهم، وهو الإمام مالك بن أنس: الاستواء معقول، وكيفيته مجهولة، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب.. راجع الإبانة في أصول الديانة ص١٠٥، شرح العقيدة الطحاوية ص٢٥١.

١ـ نهاية ٢٢/ب من د.

٢ـ د: لا كون المصلي، ص: أن لا يكون المصلي.

٣ـ نهاية ٢٤/أ من ص.

٤ـ ص: مساو له.

٥ـ د، ص: يوجب بالضرورة.

الأعم، إذ يلزم(١) من ثبوت السواد ثبوت اللون، وهو الذي عنيناه بتسليم عين المقدم(٢).

وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص - بالضرورة - إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد، وهو الذي عنيناه بتسليم نقيض اللازم.

وأما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص، فإن ثبوت اللون [لا يوجب](٣) ثبوت السواد، فلذلك قلنا: تسليم عين اللازم(٤) لا ينتج.

وأما انتفاء(٥) الأخص فلا يوجب انتفاء الأعم ولا ثبوته، فإن انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته، وهو الذي عنيناه بقولنا: إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج - أصلاً -.

وإن جعل الأخص لازماً للأعم فهو خطأ، كمن يقول: «إن كان هذا لوناً، فهو سواد».

فإن كان اللازم مساوياً للمقدم، أنتج منه أربع تسليمات، كقولنا: «إن كان زنا المحصن موجوداً [فالرجم واجب]»(٦) «لكنه

١ـ ص: لا يلزم.

٢ـ م: اللازم.

٣ـ د، ص: لا يدل على.

٤ـ م: المقدم، وقد صحح في هامش المطبوعة.

٥ـ نهاية ٤١ من م.

٦ـ د: فإذاً: رجمه هو واجب.

موجود» فإذا: هو واجب، «لكنه واجب» [فإذا: هو موجود][1] لكن الرجم غير واجب» «فالزنا غير موجود» «لكن زنا المحصن غير موجود»، فالرجم غير واجب.

وكذلك كل معلول له علة واحدة، كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» «لكنها طالعة» فالنهار موجود، «لكن النهار موجود» [فهي إذاً طالعة][2] «لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود» «لكن النهار غير موجود» فهي إذاً غير طالعة.

* * *

النمط الثالث: نمط التعاند

وهو [على][3] ضد ما قبله.

والمتكلمون يسمونه «السبر والتقسيم»[4].

١ـ د: فهو ـ إذاً ـ موجود.

٢ـ فإذا هي طالعة.

٣ـ ساقطة من د.

٤ـ كثيراً ما يذكر المتكلمون اصطلاح السبر في كلامهم كما في غاية المرام للآمدي ص١٢٢، ١٢٣، ١٥٣ وغيرها، وهذا الاصطلاح قد استعمله المتكلمون ـ أيضاً ـ عندما كتبوا في أصول الفقه.. كما في الإحكام للآمدي ٦٣/٣، وشفاء الغليل للغزالي ص٤١٥، والبرهان ٨١٥/٢.

والمنطقيون يسمونه «الشرطي المنفصل»(١) - ويسمون ما قبله «الشرطي المتصل»(٢) - وهو - أيضاً - يرجع إلى مقدمتين ونتيجة.

ومثاله: «العالم إما [حادث وإما قديم](٣)».

وهذه مقدمة - وهما قضيتان -.

الثانية: أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها، فيلزم منه - لا محالة - نتيجة وينتج فيه أربع [نتيجات](٤) مسلمات(٥):

فإنا نقول: لكنه حادث فليس بقديم، لكنه قديم، فليس بحادث، لكنه ليس بحادث، فهو قديم، ولكنه ليس بقديم، فهو حادث.

وبالجملة: كل قسمين متناقضين متقابلين، إذا وجد فيهما شرائط التناقض - كما سبق - فينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفي أحدهما إثبات الآخر.

ولا يشترط أن تنحصر(٦) القضية في قسمين، بل شرطه أن

١- انظر في ذلك: تحرير القواعد المنطقية ص١٣٨، حاشية العطار على الخبيصي ص١٨٤، وضوابط المعرفة للميداني ص١١١ وما بعدها.

٢- المراجع السابقة.

٣- م: قديم وإما حادث.

٤- ساقطة من م، ص.

٥- م، ص: تسليمات.

٦- نهاية ٢٤/ب من ص.

تستوفي(١) أقسامه، فإن كانت ثلاثة فإنا نقول: العدد إما مساوٍ أو أقل أو أكثر. فهذه ثلاثة، لكنها حاصرة، فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، وإبطال إثنين ينتج إثبات الثالث، وإبطال(٢) واحد ينتج إنحصار الحق في الآخرين، في أحدهما لا بعينه.

والذي [لا ينتج فيه انتفاء واحد](٣)، هو أن لا يكون محصوراً، كقولك: «زيد إما بالعراق وإما بالحجاز»، فهذا مما يوجب إثبات واحد ونفي الآخر، أما إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر، إذ ربما يكون في صقع آخر.

وقول من أثبت رؤية [الباري - تعالى -](٤) بعلة الوجود(٥) يكاد لا ينحصر كلامه، إلا أن نتكلف له وجهاً.

فإن قول مصحح الرؤية لا يخلو: إما أن يكون كونه جوهراً، فيبطل بالعرض، أو يكون عرضاً، فيبطل بالجوهر، أو كونه سواداً أو لوناً، فيبطل بالحركة، فلا تبقي شركة لهذه المختلفات إلا في الوجود.

١ـ نهاية ٢٣/أ من د.

٢ـ م: إثبات.

٣ـ ساقطة من ص. وفي د: والذي لا ينتج.

٤ـ م: الله.

٥ـ هذا ما ذكره الجويني في الإرشاد ص١٧٧، وراجع ـ أيضاً ـ غاية المرام للآمدي ص١٥٩.

[وهذا غير حاصر](1)، إذ يمكن أن(2) يكون قد بقي أمر آخر مشترك [غير خاص](3) سوى الوجود، لم يعثر عليه الباحث، مثل كونه بجهة من الرائي - مثلاً - فإن أبطل هذا، فلعله لمعنى آخر، إلا أن يتكلف حصر المعاني، وينفي جميعها سوى الوجود، فعند ذلك ينتج.

فهذه أشكال البراهين، فكل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع الخمسة، فهو غير منتج - البتة -، ولهذا شرح أطول من هذا، ذكرناه في كتاب «محك النظر» وكتاب «معيار العلم».

1ـ ساقطة من ص.

2ـ نهاية 42 من م.

3ـ ساقطة من م، د.

الفصل الثاني
من
فن المقاصد
في بيان مادة البرهان

وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص، والخشب من السرير.

فإن ما ذكرناه يجري مجرى الخياطة من القميص، وشكل السرير من السرير.

وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير [وقميص](١) إذ لا يتأتى من الخشب قميص، ولا من الثوب سيف، ولا من السيف سرير، فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج.

بل البرهان المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية، إن كان المطلوب يقينياً، أو ظنية، إن كان المطلوب فقهياً.

فلنذكر معنى اليقين في نفسه، لتفهم ذاته، ولنذكر مدركه، لتفهم الآلة التي بها يقتنص اليقين.

١ــ ساقطة من م.

أما اليقين، فشرحه: أن [النفس](١) إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت إليها، فلها ثلاثة أحوال:

أحدهما: أن يتيقن ويقطع به، وينضاف إليه قطع ثان، وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح، ويتيقن(٢) [بأن يقينها فيه](٣) لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس، فلا يجوز الغلط في يقينها الأول، ولا في يقينها الثاني، [ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول](٤)، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ، بحيث لو حكى لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة، وادعى ما يناقضها، فلا تتوقف (٥) في تكذيب الناقل، بل تقطع بأنه كاذب، أو تقطع بأن القائل ليس بنبي، وأن ما ظن أنه معجزة، فهو مخرقة.

وبالجملة: فلا يؤثر هذا في تشكيكها، بل تضحك من قائله وناقله.

وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سرٍ به انكشف له نقيض اعتقادها، فليس اعتقادها يقيناً.

مثاله: قولنا «الثلاثة أقل من الستة» و «شخص واحد لا يكون

١ـ ساقطة من د.

٢ـ نهاية ٢٥/أ من ص.

٣ـ د: أن نفسه، وكلمة "فيه" ساقطة من ص.

٤ـ د: بصحة بقينها الأول. ص: لصحة يقينه الأول.

٥ـ نهاية ٢٣/ب من د.

في مكانين» و «الشيء الواحد لا يكون قديماً حادثاً موجوداً معدوماً، ساكناً متحركاً - في حالة واحدة».

الحالة الثانية: أن تصدق بها تصديقاً جزماً، لا تتمارى فيه، ولا تشعر بنقيضها - البتة - ولو اشعرت بنقيضها تعسر [إذعانها](١) للإصغاء إليه، ولكنها لو ثبتت وأصغت وحكى لها نقيض معتقدها - عمن هو أعلم الناس عندها [كنبي](٢) أو صديق - أورث ذلك [فيها](٣) توقفاً(٤).

ولنسم هذا الجنس «اعتقاداً جزماً»، وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريقة الأدلة، فإنهم قبلوا المذهب والدليل - جميعاً - بحسن الظن في الصبا، فوقع عليه نشؤهم، فإن المستقل بالنظر، الذي يستوي ميله(٥) - في نظره - إلى الكفر والإسلام عزيز.

الحالة الثالثة: أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به، وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر، لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها

١ـ ص: إذعان نفسه.

٢ـ ص: من نبي.

٣ـ ساقطة من ص.

٤ـ نهاية ٤٣ من م.

٥ـ ص: مثله.

عن قبوله، وهذا يسمى «ظناً»، وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى.

فمن سمع من عدل شيئاً [سكنت إليه نفسه](1)، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة، فإن [انضاف إليه تجربة](2) - لصدقهم على الخصوص - زادت القوة، فإن انضافت إليه قرينة - كما إذا أخبروا عن أمر مَخُوفٍ، وقد اصفرت وجوههم، واضطربت أحوالهم - زاد الظن، وهكذا، لا يزال يترقى قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حد التواتر.

والمحدثون يسمون أكثر هذه الأحوال: «علماً ويقيناً»، حتى يطلقوا(3) القول: بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل(4).

وكافة الخلق - إلا آحاد المحققين - يسمون الحالة الثانية

1- ص: سكن إليه.

2- ص: انضاف إليهم تجريب.

3- نهاية ٢٥/ب من ص.

4- قال الشوكاني: "قال أحمد بن حنبل: إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم. وحكاه ابن حزم في "الإحكام" عن داود الظاهري والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث المحاسبي وقال: وبه نقول، وحكاه ابن حويزمنداد عن مالك بن أنس، واختاره" راجع إرشاد الفحول ص٤٨، العدة لأبي يعلى ٨٩٩/٢، علوم الحديث لابن الصلاح ص٢٨.

«يقيناً»، ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى.

والحق: أن اليقين هو الأول.

والثاني مظنة الغلط.

فإذا ألفت برهاناً من مقدمات يقينية - على الذوق الأول - وراعيت صورة تأليفه على الشروط الماضية، فالنتيجة ضرورية، يقينية، يجوز الثقة بها.

هذا بيان نفس اليقين.

أما مدارك اليقين، فمجموع[1] ما يتوهم كونه[2] مدركاً لليقين.

والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام:

الأول: الأوليات

وأعني بها: العقليات المحضة، التي [أفضى ذات العقل - بمجرده - إليها، من غير استعانة بحس، أو تخيل، وجبل على التصديق بها][3].

مثل: علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر. وأن الإثنين

١ـ م: فجميع.

٢ـ نهاية ٢٤/أ من د.

٣ـ ص: اقتضى ذات العقل ـ بمجرده ـ من غير استعانة بحس وتخيل التصديق به، د: اقتضت ذات العقل ـ بمجرده ـ من غير استعانة بحس وتخيل للتصديق به.

أكثر من الواحد، ونظائره .

وبالجملة: هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده، حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالما بها، ولا يدري متى تجدد، ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل، إذ يرتسم فيه الموجود[1] مفرداً، والقديم مفرداً، والحادث مفرداً، والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات، وتنسب بعضها إلى بعض.

مثل: «أن القديم حادث»، فيكذب العقل به، و «أن القديم ليس بحادث» فيصدق العقل به. فلا يحتاج إلا إلى ذهن يرتسم فيه المفردات، وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى بعض، فينتهض العقل - على البديهة - إلى التصديق أو التكذيب.

الثاني: المشاهدات الباطنة:

وذلك : علم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه[2] وفرحه،وجميع الأحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمسة، فهذه ليست من الحواس الخمسة، ولا هي عقلية، بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل، وكذا الصبي.

والأوليات لا تكون للبهائم ولا للصبيان.

الثالث: المحسوسات الظاهرة:

كقولك: الثلج أبيض، والقمر مستدير، والشمس مستنيرة .

١ـ ص، د: الوجود.

٢ـ د: حزنه.

وهذا الفن(١) واضح.

لكن، الغلط يتطرق [إلى الإبصار](٢) بعوارض(٣): مثل بعد مفرط، وقرب مفرط، أو ضعف في العين.

وأسباب الغلط في الإبصار - [الذي هو](٤) على الاستقامة - ثمانية، والذي بالانعكاس - كما [ذكرناه](٥) - في المرآة أو بالإنعطاف، كما يرى ما وراء البلور(٦) والزجاج - يتضاعف فيه أسباب الغلط.

واستقصاء ذلك في هذه العلاوة غير ممكن، فإن أردت أن تفهم منه أنموذجاً:

فانظر إلى طرف الظل، فتراه ساكناً، والعقل يقضي بأنه متحرك،

وإلى الكواكب فتراها ساكنة، وهي متحركة.

وإلى الصبي في أول نشوئه، والنبات في أول النشوء وهو في النمو والتزايد في كل لحظة - على التدريج - فتراه واقفاً.

١ـ د: الكلام.

٢ـ د: إليه من جهة الإبصار.

٣ـ م: لعوارض.

٤ـ م: التي هي.

٥ـ ساقطة من م، ص.

٦ـ نهاية ٣٦/أ من ص.

وأمثال ذلك مما يكثر.

الرابع: التجريبات.

وقد يعبر عنها باطراد العادات.

وذلك مثل: حكمك بأن النار محرقة، والخبز مشبع، والحجر هاو إلى أسفل، والنار صاعدة إلى فوق، والخمر مسكر، والسمقونيا مسهل.

فإذاً: المعلومات التجريبية يقينية عند من جربها.

والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة، فمعرفة الطبيب بأن «السمقونيا» مسهلة كمعرفتك(١) بأن الماء مروٍ، وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب(٢) للحديد عند من عرفه.

وهذه غير المحسوسات، لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوي إلى الأرض، وأما الحكم «بأن كل حجر هاو» فهو قضية عامة، لا قضية في عين، وليس للحس [إلا قضية](٣) في عين.

وكذلك إذا رأى مائعاً، وقد شربه، فسكر، [فَلِمَ نحكم](٤) بأن جنس المائع مسكر، فالحس لم يدرك إلا شرباً وسكراً واحداً معيناً.

فالحكم في الكل - إذا - هو للعقل، ولكن بواسطة الحس،

١ــ نهاية ٢٤/ب من د.

٢ــ د: جالب.

٣ــ ساقطة من د.

٤ــ م: فحكم، د: نحكم.

أو يتكرر الإحساس مرة بعد أخرى، إذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها.

فمن تألم له موضع، فَصَبَّ عليه مائعاً، فزال [ألمه](١)، لم يحصل له العلم بأنه المزيل، [إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق](٢)، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص، فزال، فربما يخطر [له أن](٣) إزالته بالاتفاق، فإذا تكرر مرات(٤) كثيرة، في أحوال مختلفة، انغرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر، كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد، والخبز مزيل لألم الجوع.

وإذا تأملت هذا، عرفت: أن العقل قد ناله - بعد التكرار على الحس - بواسطة قياس خفي، ارتسم فيه، ولم يشعر بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه، ولم يشكله(٥) بلفظ، وكأنَّ العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما أطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف.

وهذا - الآن - يحرك قطباً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسببات، التي يعبر عنها «باطراد العادات»، وقد نبهنا على

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ص، د: بل يحتمل الاتفاق.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ٤٥ من م.

٥ـ م: يشغله.

غورها في كتاب «تهافت الفلاسفة».

والمقصود: تمييز التجريبات عن الحسيات.

ومن لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينات، فيتعذر عليه ما يلزم منها من النتائج. فيستفيدها(١) من أهل المعرفة بها.

وهذا كما أن الأعمى والأصم تعوزهما جملة من العلوم(٢) التي تستنتج من مقدمات محسوسة، حتى(٣) يقدر الأعمى على أن يعرف - بالبرهان - أن الشمس أكبر من الأرض، [فإن ذلك](٤) يعرف بأدلة هندسية، تنبني على مقدمات حسية.

ولما كان السمع والبصر شبكتي(٥) جملة من العلوم، قرنهما الله - تعالى - بالفؤاد في كتابه في مواضع.

*   *   *

١ـ ص، د: فيستبعدها.

٢ـ نهاية ٣٦/ب من ص.

٣ـ ص، د: فمتى.

٤ـ ص، د: فإنها.

٥ـ م: شبكة، د: مبدى.

الخامس: المتواترات

كعلمنا بوجود مكة، ووجود الشافعي[1] [رضي الله عنه][2] وبعدد الصلوات الخمس، بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أنَّ «المسلم لا يقتل بالذمي»[3]، فإن هذا أمر وراء المحسوس، إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة، وأما الحكم بصدقه فهو للعقل، وآلته السمع، ولا مجرد السمع، بل تكرر السماع.

ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد، ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط. بل هو كتكرر التجربة، ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى، إلى أن ينقلب الظن علماً، ولا يشعر بوقته، فكذلك التواتر[4].

فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين، وما بعدها ليس كذلك.

١ـ الإمام الشافعي: هو محمد بن إدريس.. بن هاشم بن عبد المطلب القرشي المكي. أحد أعلام الإسلام، ومؤسس المذهب ـ الذي ينسب إليه ـ ومناقبه كثيرة. وهو أول من ألف في أصول الفقه، فكتب "الرسالة"، وله كتاب "الأم" بين مذهبه فيه.. ولد سنة ١٥٠هـ وتوفي سنة ٢٠٤هـ. راجع طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٠٠/١ وما بعدها، والفتح المبين ١٢٧/١.. وترجمته مشهورة في كتب التراجم.

٢ـ ساقطة من م، وفي د: رحمه الله.

٣ـ راجع الأم للشافعي ٣٨/٦.

٤ـ نهاية ٢٥/أ من د.

السادس: الوهميات

وذلك، مثل: قضاء(١) الوهم بأن «كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته»، فإن موجوداً لا متصلاً بالعالم(٢) ولا منفصلاً عنه، ولا داخلاً ولا خارجاً محال، وأن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال.

وهذا عمل قوة [في التجويف الأوسط](٣) من الدماغ، وتسمى «وهمية» شأنها ملازمة المحسوسات ومتابعتها، والتصرف فيها، فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألفتها(٤)، فليس في طباعها إلا النبوة عنها وإنكارها.

ومن هذا القبيل: نفرة الطبع عن قول القائل: «ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء»(٥) وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان(٦)،

١ـ ص، د: قضايا.

٢ـ ص: العلم.

٣ـ د: التجويف الأخير، وفي الهامش كتب: فإن في الدماغ خمسة أجواف..

٤ـ ص، د: ألفها.

٥ـ الخلاء: أن يوجد جسمان لا يتماسان، ولا يوجد بينهما ما يماسانه. وأكثر الفلاسفة ينكرون الخلاء. أما المُلاء فهو عكس الخلاء. مأخوذ من ملء شيء بآخر "فالملاء" ما حل في الخلاء، ويملأ جزءاً منه، أو يملؤه كله. راجع في هذه المسألة الأربعين للرازي ص٢٧٠. غاية المرام للآمدي ٢٥٠، ٢٦٩، الشامل للجويني ٥٠٨، الفصل في الملل والنحل لابن حزم ٧٧/١هـ. ومعيار العلم للغزالي ص٢٨٥.

٦ـ نهاية ٤٦ من م.

والأولى منهما ربما وقع لك الأنس بتكذيبها، لكثرة ممارستك للأدلة العقلية الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة، والثانية ربما لم تأنس بتكذيبها لقلة ممارستك لأدلتها.

وإذا تأملت، عرفت: أن ما أنكره الوهم من نفي الخلاء والملاء غير منكر(١)، لأن الخلاء باطل بالبراهين القاطعة، إذ لا معنى له، والملاء متناه بأدلة قاطعة، إذ يستحيل وجود أجسام لا نهاية لها. وإذا ثبت هذان الأصلان، علم: أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم.

وهذه القضايا، مع أنها وهمية [كاذبة](٢)، فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية، مثل(٣) قولك: «لا يكون شخص في مكانين» بل يشهد به أول الفطرة، كما يشهد بالأوليات العقلية.

وليس كل ما تشهد به الفطرة - قطعاً - هو صادق، بل الصادق ما يشهد به قوة العقل - فقط - ومداركه الخمسة المذكورة.

وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل، ثم بعد معرفة(٤) الدليل - أيضاً - لا تنقطع منازعة الوهم، بل تبقى على نزاعها.

١ـ م: ممكن.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ ص، د: من.

٤ـ نهاية ٢٧/أ من ص.

فإن قلت: فبماذا أميز بينهما وبين الصادقة، والفطرة قاطعة بالكل، ومتى يحصل الأمان منها.

فاعلم: أن هذه ورطة تاه فيها جماعة، فتسفسطوا، وأنكروا كون النظر مفيداً لعلم اليقين(١):

فقال بعضهم: طلب اليقين غير ممكن، وقالوا بتكافؤ الأدلة، وأدعوا اليقين بتكافؤ الأدلة(٢).

وقال بعضهم: لا تيقن - أيضاً - بتكافؤ الأدلة، بل(٣) هو - أيضاً - في [محل التوقف](٤).

وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطويلاً، فلا نشتغل به.

ونفيدك - الآن - طريقين [تثق](٥) بهما في تكذيب الوهم:

١- الذين أنكروا كون النظر مفيداً لعلم اليقين هم السُمنية الذين زعموا أنه لا يعلم شيء إلا من طريق الحواس الخمس، وأبطلوا العلوم النظرية، ويشاركهم في ذلك السوفسطائيون.. والبراهمة.. فراجع الإرشاد للجويني ص٣ (مع الهامش)، وكتاب أصول الدين للبغدادي ص١٠-١١.

٢- تكافؤ الادلة، معناه: أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقال على مقال. وبعبارة أخرى: كل من اعتقد شيئاً، فمعتقده على ما اعتقده.. قال ابن حزم: كان إسماعيل بن يونس الاعور الطبيب اليهودي يذهب إلى هذا القول، ولم يصرح به. راجع: الفصل لابن حزم ٥/٢٥٣.

٣- م: بما.

٤- د: محال الوقوف، ص: محال التوقف.

٥- م: تستعين.

الأول: جملي، وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة.

وهذه الصفات ليست من النظريات، ولو عرضت على الوهم - نفس الوهم - لأنكره، فإنه(١) يطلب له سمكاً ومقداراً ولوناً، فإذا لم يجده أباه.

ولو كلفت الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم والإرادة [لصور لكل واحد](٢) قدراً ومكاناً(٣) مفرداً.

ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد، أو جسم واحد، لقدر بعضها منطبقاً على البعض، كأنه ستر رقيق مرسل على وجهه، ولم يقدر على [تقدير](٤) اتحاد البعض بالبعض بأسره، فإنه إنما(٥) يشاهد(٦) الأجسام، ويراها متميزة في الوضع، فيقضي في كل شيئين بأن أحدهما متميز في الوضع عن الآخر.

الطريق الثاني: وهو معيار في آحاد المسائل.

وهو أن تعلم: أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة، [فإنها

١ـ ص: لأنه.

٢ـ ص: تصور لكل.

٣ـ ص: مراداً.

٤ـ ساقطة من م.

٥ـ م: ربما.

٦ـ د: يساوي.

توافق](١) العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات، لأنها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات(٢)، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات.

[فحيلة العقل مع الوهم - في أن يثق بكذبه مهما نظر](٣) في غير محسوس - أن يأخذ مقدمات يقينية ليساعده الوهم عليها، وينظمها (٤) نظم البرهان الذي ذكرناه، فإن الوهم يساعد على أن اليقينات إذا نظمت كذلك، كانت النتيجة لازمة - كما سبق في الأمثلة - وكما في الهندسيات، فتتخذ(٥) ذلك ميزاناً وحاكماً بينه وبينه، فإذا رأى الوهم قد كاع(٦) عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته، وساعد على صحة نظمها، وعلى كونها منتجة(٧) - علم أن ذلك من قصور في طباعه عن إدراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات.

١- ص: فإنه وافق، د: وأنه يوافق.

٢- نهاية ٤٧ من م.

٣- ص: لجبلة العقل في أن يثق بكذبه بهما.

٤- ص: ينظم، د: ينظر.

٥- م: فتجد.

٦- م: زاغ.

٧- م: نتيجة.

فاكتف بهذا القدر، فإن تمام الإيضاح فيه تطويل.

* * *

السابع: المشهورات:

وهي آراء محمودة، يوجب التصديق بها: إما شهادة الكل(١)، أو الأكثر(٢)، أو شهادة جماهير الأفاضل. كقولك: الكذب قبيح، وإيلام البريء قبيح، وكفران [النعم قبيح](٣)، [والإنعام](٤) وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن(٥).

وهذه قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة، فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات البرهان، فإن هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية، فإن الفطرة الأولى لا تقضي بها، [بل](٦) إنما ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من(٧) أول الصبا، وذلك بأن تكرر

١ـ نهاية ٢٧/ب من ص.

٢ـ د: أكثر.

٣ـ ص: المنعم.

٤ـ ساقطة من م.

٥ـ ص، د: حسنة.

٦ـ ساقطة من د.

٧ـ ص: في.

على الصبي، ويكلف اعتقادها، ويحسن(١) ذلك عنده، وربما يحمل عليها حب التسالم وطيب المعاشرة، وربما ينشأ(٢) من الحياء(٣) [ورقة الطبع](٤)، فترى أقواماً يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح، ويمتنعون عن أكل لحومها، وما يجري هذا المجرى، فالنفوس المجبولة على الجبن(٥) والرقة أطوع لقبولها، وربما يحمل(٦) على التصديق بها الاستقراء الكثير.

وربما(٧) كانت(٨) القضية صادقة، ولكن بشرط دقيق، لا يفطن الذهن لذلك الشرط، ويستمر على تكرير التصديق، فيرسخ في نفسه.

كمن يقول - مثلاً -: «التواتر لا يورث العلم، لأن كل واحد من الآحاد لا يورث العلم، فالمجموع لا يورث، [لأنه](٩) لا يزيد على الآحاد.

وهذا غلط، لأن قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الانفراد،

١ـ د: وحسن.

٢ـ نهاية ٣٦/أ من د.

٣ـ م: الحنان.

٤ـ د: الرقة في الطبع.

٥ـ م: الحنان.

٦ـ م: يجيل.

٧ـ ص: وإنما.

٨ـ د: تكون.

٩ـ ساقطة من ص.

وعند التواتر فات هذا الشرط، فيذهل عن هذا الشرط لدقته، ويصدق به مطلقاً .

وكذلك [يصدق][1] بقوله «إن الله على كل شيء قدير» مع أنه ليس قديراً[2] على خلق ذاته وصفاته، وهو شيء ، لكن هو قدير على كل شيء ، بشرط كونه ممكناً في نفسه، فيذهل عن هذا الشرط ويصدق به - مطلقاً - لكثرة تكرره على اللسان، ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق.

وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة ، وهي [من][3] مثارات الغلط العظيمة.

وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة ، يسلمونها بمجرد الشهرة[4]، فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها .

فإن قلت: فبم أدرك[5] الفرق بين المشهور والصادق؟

- فأعرض قول القائل: «العدل جميل، والكذب قبيح» على العقل الأول الفطري الموجب للأوليات، وقدر أنك لم تعاشر أحداً،

١ـ ساقطة من د.

٢ـ م: قادراً.

٣ـ ساقطة من ص.

٤ـ د: الشهوة، ونهاية ٤٨ من م.

٥ـ م: يدرك.

ولم تخالط أهل ملة، ولم تأنس(١) بمسموع، ولم تتأدب باستصلاح، ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرشد، فكلف نفسك أن تشكك فيه، فإنك تقدر عليه، وتراه متأتياً.

وإنما الذي يُعَسِّر عليك هذه التقديرات [أنك على حالة تضادها](٢)، فإن تقدير الجوع في حال الشبع عسير، وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها في الحال، ولكن إذا تحذقت فيها أمكنك التشكك.

ولو كلفت نفسك الشك في أن الإثنين أكثر من الواحد، لم يكن الشك متأتياً، بل(٣) لا يتأتى الشك في أن العالم ينتهي إلى خلاء [أو ملاء](٤)، وهو كاذب وهمي، لكن فطرة الوهم تقتضيه، والآخر تقتضيه فطرة العقل.

وأما كون الكذب قبيحاً، فلا [تقضي به](٥) فطرة الوهم، ولا فطرة العقل، بل ما ألفه الإنسان من العادات [والأخلاق](٦) والاستصلاحات، وهذه - أيضاً(٧) - معارضة(٨) مظلمة يجب التحرز

١ـ د: تسمع.
٢ـ ساقطة من ص، د.
٣ـ نهاية ٣٦/ب من ص.
٤ـ ساقطة من ص، د.
٥ـ م: تقتضيه.
٦ـ ساقطة من ص، د.
٧ـ نهاية ٣٦/ب من د.
٨ـ ساقطة من ص.

عنها .

فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان.

فالمستفاد من المدارك الخمسة - بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها - يصلح لصناعة البرهان.

والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة.

والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية، ولا تصلح لإفادة اليقين البتة.

الفن الثالث
من دعامة البرهان
في اللواحق

وفيه فصول:

الفصل الأول

في بيان: [أن](١) ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التي ذكرناها، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً.

وحيث يذكر، - لا على ذلك النظم -، فسببه:

إما قصور علم الناظر.

أوإهماله إحدى المقدمتين، للوضوح.

أو لكون التلبيس في ضمنه، حتى لا يُنْتَبَه له.

أو لتركيب الضروب وجمع جملة منها في سياق كلام واحد.

مثال ترك إحدى المقدمتين لوضوحها - وذلك غالب في الفقهيات والمحاورات احترازاً عن التطويل - كقول القائل: هذا يجب عليه الرجم؛ لأنه زنى وهو محصن.

١ـ ساقطة من ص.

[وتمام القياس أن تقول][1]: «كل من زنى وهو محصن فعليه الرجم» [و «هذا زنى وهو محصن»][2]، ولكن ترك المقدمة الأولى لاشتهارها.

وكذلك يقال[3] «العالم محدث»، فيقال: لم؟، فيقول: «لأنه جائز»، ويقتصر [عليه][4].

وتمامه أن يقول: «كل جائز فله فاعل» و «العالم جائز»[5]، فإذاً: له فاعل.

ويقول في نكاح الشغار[6]: «هو فاسد لأنه منهي عنه».

وتمامه أن يقول: «كل منهي عنه فهو فاسد» و «الشغار منهي عنه» «فهو إذاً فاسد» ولكن ترك الأولى؛ لأنها موضع النزاع، ولو صرح بها لتنبه الخصم لها، فربما تركها للتلبيس مرة، كما تركها

١ـ ص، د: ومن حقه أن يضيف إليه أن:.

٢ـ ساقطة من ص.

٣ـ ص: يقال له.

٤ـ ساقطة من د.

٥ـ نهاية ٤٩ من م.

٦ـ الشغار: رفع الكلب رجله عند البول، ثم استعمل ـ لغة ـ فيما يشبهه من رفع رجل المرأة عند الجماع، ثم نقله الفقهاء، واستعملوه في دفع المهر من العقد فهو عند الفقهاء: أن يتزوج اثنان من امرأتين على أن يكون صداق إحداهما نظير صداق الأخرى، وهو منهي عنه بما ثبت في الصحيحين، فراجع البخاري (مع السندي) ٢٤٥/٣، ومسلم (مع النووي) ٢٠٠/٩، والفقه على المذاهب الأربعة ١٣٦/٤.

للوضوح أخرى.

وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون:

مثل قوله- تعالى - ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(١) فينبغي أن يضم إليها «ومعلوم أنهما لم تفسدا».

وقوله تعالى: ﴿إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾(٢)، وتمامه: أنه معلوم أنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلا.

ومثال ما يترك للتلبيس: أن يقال: «فلان خائن في حقك» فتقول: «لم؟» فيقال: «لأنه كان يناجي عدوك».

وتمامه: أن يقال: «كل من يناجي العدو فهو عدو»، و «هذا يناجي العدو»، فهو إذاً عدو، ولكن لو صرح به لتنبه الذهن(٣)، لأن(٤) من يناجي العدو قد(٥) ينصحه وقد يخدعه، فلا يجب أن يكون عدوا.

وربما يترك المقدمة الثانية، وهي مقدمة المحكوم [عليه](٦).

مثاله: أن يقال: لا تخالط فلانا، فيقول: لم؟ فيقال: لأن الحساد لا يخالطون.

١- سورة الأنبياء، آية (٢٢).

٢- سورة الإسراء، آية (٤٢).

٣- نهاية ٢٨/ب من ص.

٤- م، د: بأن.

٥- م: فقد.

٦- ساقطة من ص.

وتمامه: أن يضم إليه «إن هذا حاسد»، و «الحاسد لا يخالط» فهذا إذاً لا يخالط.

وسبيل من يريد التلبيس إهمال(١) المقدمة التي التلبيس تحتها، استغفالاً للخصم، واستجهالاً له.

وهذا غلط [في](٢) النظم(٣) الأول، ويتطرق ذلك إلى النظم الثاني والثالث.

مثاله: قولك: «كل شجاع ظالم» فيقال: لم؟ فيقال: لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً.

وتمامه: أن يقول: «الحجاج شجاع»، و «الحجاج ظالم» «فكل شجاع ظالم».

وهذا غير منتج، لأنه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث، وقد بينا أنه لا ينتج إلا نتيجة خاصة.

وإنما كان من النظم الثالث؛ لأن الحجاج هو العلة، لأنه المتكرر في المقدمتين، [لأنه](٤) محكوم عليه في المقدمتين، فيلزم منه: أن بعض الشجعان ظالم.

ومن ها هنا غلط من حكم على كل المتصوفة أو كل المتفقهة

١ـ نهاية ٢٧/أ من د.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ د: النمط.

٤ـ ص، د: لكنه.

بالفساد، إذا رأى ذلك من بعضهم.

ونظم قياسه: «إن فلاناً متفقه» «وفلان فاسق»، [فكل متفقه فاسق](١).

وذلك لا يلزم، بل يلزم أن بعض المتفقهة فاسد.

وكثيراً ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه، إذ(٢) يرى الفقيه حكماً في موضع معين، فيقضى بذلك الحكم على العموم. فيقول مثلاً: «البر مطعوم» «والبر ربوي»، فكل مطعوم ربوي(٣).

وبالجملة: مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه - [جميعاً](٤) - في النتيجة، لم يلزم منه إلا نتيجة جزئية، وهو معنى النظم الثالث.

ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه، وأخص من الحكم، أو مساوية له، كان من النظم الأول، وأمكن استنتاج القضايا الأربعة منه، أعني: الموجبة العامة، والخاصة، والنافية العامة، والخاصة.

ومهما كانت العلة أعم(٥) من الحكم والمحكوم عليه - جميعاً - كان من النظم الثاني، ولم ينتج منه إلا النفي، فأما الإيجاب فلا.

١ـ ساقطة من ص.

٢ـ م: أن.

٣ـ م: فالمطعوم ربوي.

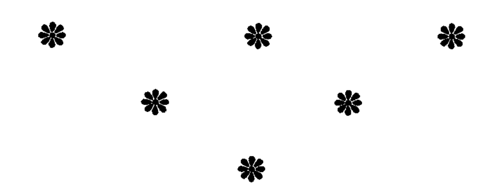
٤ـ ساقطة من م، ص.

٥ـ نهاية ٥٠ من م.

و [أما](١) مثال المختلطات المركبة من كل نمط: كقولك: الباري - تعالى - إن كان على العرش: «إما مساوٍ، أو أكبر، أو أصغر» و «كل مساو وأصغر وأكبر مقدر»، و «كل مقدر فإما أن يكون جسماً أو لا يكون جسماً» و «باطل أن لا يكون جسماً» فثبت: أنه جسم، فيلزم أن يكون الباري - تعالى - جسماً، ومحال أن يكون جسماً، فمحال أن يكون على العرش.

وهذا السياق اشتمل على النظم الأول والثاني والثالث مختلطاً كذلك، فمن لا يقدر على تحليله وتفصيله فربما انطوى التلبيس في [تفاصيله](٢) وتضاعيفه، فلا يتنبه لموضعه.

ومن عرف المفردات أمكنه رد المختلطات إليها، فإذاً: لا يتصور(٣) النطق باستدلال إلا ويرجع إلى ما ذكرناه.



١ـ ساقطة من م.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ٢٩/أ من ص.

[الفصل الثاني](1)

في

بيان [رجوع](2) الاستقراء والتمثيل(3) إلى ما ذكرناه

أما الاستقراء، فهو عبارة عن: تصفح أمور جزئية [لنحكم بحكمها](4) على أمر يشمل تلك الجزئيات.

كقولنا - في الوتر -: ليس بفرض، لأنه يؤدي على الراحلة، والفرض لا يؤدى على الراحلة.

فيقال: لم قلتم إن الفرض لا يؤدى على الراحلة.

فيقال: عرفناه بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والأداء والمنذور، وسائر أصناف الفرائض لا تؤدي على الراحلة، فقلنا: إن كل فرض لا يؤدي على الراحلة.

ووجه دلالة هذا لا يتم إلا بالنظم الأول، بأن يقول: «كل فرض فإما [أداء أو قضاء](5) أو نذر» و «كل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدى على الراحلة، [فكل فرض لا يؤدي على الراحلة](6).

١ـ مطموسة من د.

٢ـ ساقطة من ص.

٣ـ ص: والتمسك، وهو نهاية ٢٧/ب من د.

٤ـ ص: الحكم حكمها.

٥ـ م: قضاء أو أداء.

٦ـ ساقطة من ص.

وهذا مخيل، يصلح للظنيات دون القطعيات، والخلل تحت قوله «إما أداء»، [فإن](١) حكمه(٢) «بأن كل أداء لا يؤدي على الراحلة» يمنعه الخصم، إذ الوتر عنده أداء واجب، ويؤدي على الراحلة.

وإنما يسلم الخصم من الأداء الصلوات الخمس، وهذه صلاة سادسة عنده، فيقول: وهل استقريت حكم الوتر في تصفحك، وكيف وجدته!

فإن قلت: وجدته لا يؤدي على الراحلة.

فالخصم لا يسلم.

فإن لم تتصفحه، فلم يبن لك إلا بعض الأداء، فخرجت(٣) المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة، وذلك لا ينتج، لأنا بينا: أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة.

ولهذا(٤) غلط من قال: «إن صانع العالم جسم» لأنه قال «كل فاعل جسم» و «صانع العالم فاعل» فهو - إذاً -: جسم.

فقيل: لم قلت: إن كل فاعل جسم؟

فيقول: لأني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء وإسكاف

١ـ ساقطة من د. وفي د: كان.

٢ـ د: فحكمه.

٣ـ م، د: فخرجت.

٤ـ ص: وبهذا.

وحجام وحداد وغيرهم، فوجدتهم أجساماً (١).

فيقال: وهل تصفحت صانع العالم أم لا؟، فإن لم تتصفحه فقد تصفحت البعض دون الكل، فوجدت بعض الفاعلين جسماً ، فصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج، وإن تصفحت الباري فكيف وجدته؟

فإن قلت: وجدته جسماً .

- فهو محل النزاع ، فكيف أدخلته في المقدمة.

فثبت (٢) بهذا: أن الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول، وصلح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط، غلب على الظن أن الآخر كذلك.

* * *

* *

*

١ـ نهاية ٥١ من م.

٢ـ ص: فقلت.

الفصل الثالث

في

وجه لزوم النتيجة من المقدمات

وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل، ويلتبس الأمر فيه على الضعفاء، فلا يتحققون(١) أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره ..

فنقول: كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة(٢)، ونسبت أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات، وعرضته على العقل، لم يخل العقل فيه من أحد أمرين: إما أن يـُصَدِّق به أو يمتنع من التصديق.

فإن صدق ، فهو الأوَّلي، المعلوم بغير واسطة، ويقال: إنه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل، وكل ذلك بمعنى واحد.

وإن لم يصدق، فلا مطمع في التصديق إلا بواسطة، وتلك الواسطة هي التي تنسب إلى [المحكوم عليه، فيجعل خبراً عنه، فيصدق وينسب إلى الحكم، ويجعل الحكم خبراً عنه، فيصدق](٣)، ويلزم من ذلك: - بالضرورة - التصديق بنسبة المحكوم إلى المحكوم عليه.

بيانه: أنا إذا قلنا - للعقل -: «[أحُكِمَ على النبيذ

١ـ نهاية ٢٩/ب من ص.

٢ـ نهاية ٢٨/أ من د.

٣ـ م: الحكم ، فيكون خبراً عنها، وتنسب إلى المحكوم عليه، فتجعل خبراً عنه، فيصدق.

بالحرام؟](١)»، فيقول: «لا أدري» ولم يصدق به، فعلمنا: أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية، وهو الحرام والنبيذ، فلابد أن يطلب واسطة، ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك(٢) الواسطة، فيلزمه التصديق بالمطلوب.

فيقال: هل النبيذ مسكر؟

فيقول: «نعم»، - إذ كان قد علم ذلك [بالتجربة -

فيقال: وهل المسكر حرام؟

فيقول: «نعم» - إذا كان قد حصل ذلك](٣) بالسماع، [وهو المدرك بالسمع](٤).

قلنا: فإن صدقت بهاتين المقدمتين، لزمك التصديق بالثالث - لا محالة - وهو أن النبيذ حرام - بالضرورة - فيلزمه أن يصدق بذلك، [ويذعن للتصديق به](٥).

فإن قلت: فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين، وليست زائدة عليهما.

فاعلم: أن ما توهمت حق من وجه، وغلط من وجه:

١- ص: حكم على النبيذ بالحرام. د: هل النبيذ حرام.

٢- ص: فتلك د: بتلك.

٣- ساقطة من د.

٤- ساقطة من د.

٥- ص: ويدعي التصديق به.

أما الغلط: فهو أن هذه قضية ثالثة، لأن قولك «النبيذ حرام» غير قولك «النبيذ مسكر» وغير قولك «المسكر حرام»، بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات، وليس فيها تكرير - أصلاً -، بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملزمة(١).

وأما وجه كونه حقاً: فهو أن قولك(٢) «المسكر حرام». شمل بعمومه النبيذ، الذي هو أحد المسكرات، فقولك «النبيذ حرام» ينطوي فيه، لكن بالقوة لا بالفعل، وقد يحضر العام في الذهن ولا يحضر الخاص.

فمن قال: «الجسم متحيز» ربما لا يخطر بباله - ذلك الوقت - أن الثعلب متحيز، بل ربما لا يخطر بباله ذلك الثعلب، فضلاً عن أن يخطر بباله أنه متحيز.

فإذاً: النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، والموجود بالقوة القريبة [ربما ظن](٣) أنه موجود بالفعل.

واعلم: أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين، ما لم تحضر المقدمتين(٤) [في الذهن ويخطر ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة](٥).

١ـ م: الملتزمة.

٢ـ نهاية ٥٢ من م.

٣ـ م: لا يظن.

٤ـ د: المقدمتان.

٥ـ ساقطة من د.

فإذا تأملت(١) ذلك صارت النتيجة بالفعل.

إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن، فيتوهم أنها حامل.

فيقال له: هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل؟

فيقول: نعم.

فيقال: وهل تعلم أن هذه بغلة(٢)؟

فيقول: نعم.

فيقال: كيف توهمت أنها حامل.

فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين.

إذ نظمهما: «أن كل بقرة عاقر» و «هذه بغلة»، فهي إذاً عاقر، والانتفاخ له أسباب، فإذاً: انتفاخها من سبب آخر(٣).

ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في الذهن التفطن لوجود النتيجة - بالقوة - في المقدمة(٤)، أشكل على الضعفاء، فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره؟

والحق: أن المطلوب هو المدلول المستنتج(٥)، وأنه غير

١ـ نهاية ٣٠/أ من ص.

٢ـ نهاية ٢٨/ب من د.

٣ـ ذكر الآمدي هذا المثال في غاية المرام فراجعه في ص١٩.

٤ـ ص: المقدمتين.

٥ـ ص: المنتج.

التفطن لوجوده في المقدمتين - بالقوة -.

ولكن، هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة(١).

وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين، مع التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة، الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة(٢).

١- راجع مبحث (النظر يولد العلم) في المغني لعبد الجبار المعتزلي ٧٧/٨. والتولد: هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر "كحركة المفتاح بحركة اليد". فمن الذي حرك المفتاح؟.. حركة اليد أم لا.. والمعتزلة على أن حركة المفتاح متولدة من حركة اليد التي هي يد الإنسان، فالفاعل هو الإنسان. والحق: أن كل ذلك فعل الله ـ تعالى ـ. راجع: الفصل لابن حزم ١٨١/٥، مذاهب الإسلاميين ١٩٢/١، والجزء التاسع من كتاب المغني لعبد الجبار مخصص لهذه المسألة.

٢- وضح الآمدي مسألة الإدراك والمعرفة عند الفلاسفة فقال: أما على الرأي الفلسفي القائل بالإيجاد بالعلية: فهو أن الأفلاك متحركة على الدوام لتحصيل ما لها من الأوضاع الممكنة لها على وجه التعاقب والتجدد، طلباً للتشبه بمعشوقها والالتحاق بمطلوبها. مقتضية للحركات الدورية بإرادات قديمة لأنفس الأجرام الفلكية، وبتوسط الحركات وحدت التأثيرات، كالامتزاجات والاعتدالات، وغير ذلك من الأمور السفليات، وقبول القابليات للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية، فإن ما لم يوجد منها إنما هو لعدم القابلية لا لعدم الفاعلية، إذ الفاعل إنما هو العقل الفعال الموجود مع جرم فلك القمر. راجع غاية المرام ص٢٠. وفي هامش ص٢٨٨ من نفس الكتاب: العقل الفاعلي أو الفعال هو ـ لدى المتأثرين بالأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المعلمين: عقل فلك القمر المشرف على عالم العناصر والكون والفساد، وهو مصدر النفوس

وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لابد منه عند أكثر أصحابنا(١) [المخالفين للتولد](٢) الذي ذكره المعتزلة.

وعلى سبيل حصوله بقدرة الله - تعالى - عقيب حضور المقدمتين في الذهن، والتفطن لوجه تضمنهما له بطريق إجراء الله - تعالى - العادة على وجه يتصور خرقها، بأن لا يخلق عقيب تمام النظر - عند بعض أصحابنا(٣).

الإنسانية. وبه يكون اتصالها بالتكمل العلمي والعملي وهم يتابلونه ـ في المفهومات الدينية أحياناً "بجبريل عليه السلام") اهـ. وراجع أيضاً.. معيار العلم للغزالي ص٢٨٩، ومحاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية لـ "لويس ماسنيون" ص٩٩.

١ـ وهذا المذهب هو المفهوم من كلام الجويني في الإرشاد ص٦ حيث قال: النظر الصحيح إذا تم على سداده، ولم تعقبه آفة تنافي العلم، حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرم النظر، ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له. ولا يولد النظر العلم، ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها. وراجع ـ أيضاً ـ الشامل في أصول الدين ص١١٤.

٢ـ ص: المخالف للتوالد، د: المخالِف للتولد.

٣ـ التفصيل الذي ذكره الغزالي لم أعثر عليه بعد البحث في كثير من كتب علم الكلام عند الأشاعرة، ووجدت في الشامل للجويني ص١١١ أن معظم المحققين صاروا إلى أن العلوم النظرية تقع مقدورة مكتسبة للعباد. وذهب بعض النظار إلى أن العلوم الواقعة بعقب النظر تقع ضرورية مرتبة على أسباب، وليس من شرط ثبوتها تقدم الأسباب، ولكن اطردت العادة بذلك، اطرادها في سائر الأسباب.

ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة - عند بعضهم(١) بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد، وإنما قدرته على إحضار المقدمتين، ومطالعة وجه تضمن المقدمتين للنتيجة، على معنى وجودها فيهما بالقوة - فقط -، أما صيرورة النتيجة بالفعل، فلا تتعلق بها القدرة.

وعند بعضهم: هو كسب مقدور(٢).

والرأي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه.

والمقصود: كشف الغطاء عن النظر، وأن وجه الدليل ما هو، والمدلول ماهو، والنظر الصحيح ما هو، والنظر الفاسد ماهو.

وترى الكتب مشحونة(٣) بتطويلات في هذه(٤) الألفاظ من غير شفاء، وإنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكناه - فقط -، فلا ينبغي أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور، بل بالكلام المفيد الموضح، وإن خالف المعتاد.

مغالطة من منكري النظر:

وهو أن يقول: ما تطلب بالنظر، هو معلوم لك أم لا؟ فإن علمت(٥)، [فكيف تطلب وأنت واجد، وإن جهلته، فإذا وجدته فبم

١ـ نفس الحاشية السابقة.

٢ـ نفس الحاشية السابقة.

٣ـ م: مشحونات.

٤ـ نهاية ٥٣ من م.

تعرف أنه مطلوبك، وكيف](1) يطلب العبد الآبق من لا يعرفه، فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه.

فنقول: [قد](2) أخطأت في نظم شبهتك، فإن تقسيمك ليس بحاصر، إذ قلت «تعرفه أو لا تعرفه» بل ها هنا قسم ثالث، وهو أني أعرفه من وجه، وأعلمه من وجه، وأجهله من وجه.

وأعني - الآن - بالمعرفة غير العلم، فإني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور، وأعلم جملة النتيجة(3) المطلوبة بالقوة لا بالفعل. أي: في قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل(4)، وأجهلها من وجه، أي: لا أعلمها بالفعل، ولو كنت أعلمها بالفعل لما طلبتها، ولو لم أعلم بالقوة لما طمعت في أن أعلمها، [إذ ما ليس في قوتي علمه](5) يستحيل حصوله، [كالعلم](6) باجتماع الضدين، ولولا أني أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم الظفر(7) بمطلوبي إذا وجدته.

٥ـ نهاية ٣٠/ب من ص.

١ـ د: فلم تطلب، وإن لم تعلم، فكيف تطلب إذ لا.

٢ـ ساقطة من م، د.

٣ـ نهاية ٢٩/أ من د.

٤ـ د: في الفعل.

٥ـ ص: إذ ما ليس في قوة علمه. د: إذ ما ليس لي قوة عليه.

٦ـ ساقطة من م.

٧ـ ص: بالظفر.

وهو كالعبد الآبق، فإني أعرف ذاته بالتصور، وإنما أطلب مكانه، وأنه في البيت [الفلاني](١) أم لا، وكونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور، أي: أفهم البيت مفردا، والكون مفردا، [وأعلمه بالقوة؛ أي في قوتي](٢) أن أصدق بكونه في البيت، [وإنما](٣) أطلب حصوله - بالفعل - من جهة حاسة البصر، فإذا رأيته في البيت، صدقت بكونه في البيت، فكذلك [طلبي](٤) لكون(٥) العالم حادثاً إذا وجدته.

* * *
* *
*

١- ساقطة من م، د.

٢- ص: وأعلم بالقوة أني في قوة.

٣- ساقطة من م، د.

٤- د: مطلوبي.

٥- د: بكون.

الفصل الرابع
في
انقسام البرهان إلى: برهان علة وبرهان دلالة(١)

أما برهان الدلالة: فهو أن يكون الأمر المتكرر في المقدمتين معلولاً ومسبباً.

فإن العلة والمعلول يتلازمان، وكذلك السبب والمسبب، والموجِب والموجب.

فإن استدللت بالعلة على المعلول، فالبرهان برهان علة.

وإن استدللت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة، وكذلك لو استدللت بأحد المعلولين على الآخر.

مثال قياس العلة من المحسوسات: أن تستدل على المطر بالغيم، وعلى شبع زيد بأكله. فتقول: «من أكل كثيراً فهو - [في الحال](٢)- شبعان» [و«زيد قد أكل كثيراً» فهو - إذاً - شبعان.

١ـ وتكلم الغزالي عن برهان العلة وبرهان الدلالة في (معيار العلم) باسم قياس العلة وقياس الدلالة. وقال: إن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء "قياس العلة" وسماه المنطقيون "برهان اللِمَ" أي ذكر ما يجاب به عن "لم؟". وإن لم يكن علة سماه الفقهاء "قياس الدلالة" والمنطقيون سموه "برهان الإن" أي: هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته. راجع معيار العلم ص٢٤٣.

٢ـ ص: إذن.

وإن قلت: «إن كان(١) شبعان، فقد أكل كثيراً» و «زيد شبعان](٢) فإذاً: قد أكل كثيراً، فهذا برهان دلالة.

ومثاله - من الكلام - قولك: «كل فعل محكم ففاعله عالم» و «العالم فعل محكم»، فصانعه عالم.

ومثال الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى - في الفقه -: قولنا: «الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة؛ لأن كل وطء لا يوجب المحرمية، فلا يوجب الحرمة» و «هذا لا يوجب المحرمية»، فلا يوجب الحرمة(٣). فإن الحرمة والمحرمية ليست أحدهما علة للأخرى، بل هما نتيجتا علة واحدة.

وحصول إحدى النتيجتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة(٤)، فإنها تلازم علتها، والنتيجة الثانية - أيضاً - تلازم علتها، وملازم الملازم ملازم - لا محالة -.

وجميع [استدلالات](٥) الفراسة من قبيل الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى، حتى أنه ليستدل(٦) بخطوط حمر في كتف

١ـ م: كل.

٢ـ ساقطة من ص.

٣ـ نهاية ١/٣١ من ص.

٤ـ نهاية ٢٩/ب من د.

٥ـ ساقطة من د.

٦ـ م: يستدل، ص: لو استدل.

الشاة على إراقة الدماء في تلك السنة، ويستدل بالخلق على الأخلاق، ولا يمكن ذلك إلا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد.

ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر، فإنه كالعلاوة على علم الأصول. ومن أراد مزيداً عليه فليطلبه من كتاب «محك النظر» و «معيار العلم».

ولنشتغل - الآن - بالأقطاب الأربعة التي يدور عليها علم الأصول(١).

[والحمد لله وحده، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع أصحابه](٢).

١ـ في ص بعد كلمة الأصول: "وهو آخر مقدمة الكتاب ويتلوها القطب الأول في الثمرة، وما يليه من الأقطاب ـ إن شاء الله ـ وهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلواته على المصطفى محمد النبي وآله أجمعين. وسلامه.

٢ـ ساقطة من ص، د.

القطب الأول

الأحكام

بسم الله الرحمن الرحيم

القطب الأول
في
الثمرة - وهي الحكم -

والكلام فيه ينقسم إلى فنون أربعة:

فن في حقيقة الحكم..

وفن في أقسامه..

وفن في أركانه..

وفن فيما يظهره..

حقيقة الحكم

الفن الأول
في
حقيقته

ويشتمل على تمهيد وثلاث مسائل:

أما التمهيد:

فهو أن الحكم - عندنا -: عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين(١).

فالحرام: هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه.

والواجب: هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه.

والمباح: هو المقول فيه إذا شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه.

فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع، فلا حكم؛ فلهذا قلنا: العقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يوجب شكر المنعم، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع.

فلنرسم كل مسألة برأسها:

١ـ تعريف الحكم يراجع في المحصول للرازي ١ـ١/١٠٧، والإحكام للآمدي ١/٧٢، نهاية السول للأسنوي ١/٤٧، الابهاج شرح المنهاج ١/٤٣، وغيرها من كتب الأصول، وسيأتي تحقيق أقسام الحكم في مكانه بعد.

(مسألة)

ذهبت المعتزلة: إلى أن(١) الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة، فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن انقاذ الغرقى والهلكى، وشكر المنعم، ومعرفته(٢)، [وحسن الصدق](٣)، وكقبح الكفران، وإيلام البريء، والكذب الذي لا غرض فيه.

ومنها ما يدرك بنظر العقل: كقبح(٤) الصدق(٥) الذي فيه ضرر، وحسن(٦) الكذب الذي فيه نفع.

ومنها ما يدرك بالسمع: كحسن الصلاة والحج و [سائر](٧) العبادات.

وزعموا: أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها، بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء، الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا

١ـ نهاية ٥٥ من م.

٢ـ م: ومعرفة.

٣ـ م: حسن الصدق، ص: والصدق.

٤ـ ص، م: كحسن.

٥ـ نهاية ٣١/ب من ص.

٦ـ ص، م: وقبح.

٧ـ ساقطة من ص، د.

يستقل بدركه(1).

فنقول: قول القائل «هذا حسن، وهذا قبيح» [لا يـُفهم](2) [معناه] (3) ما لم يفهم معنى الحسن والقبح، فإن الاصطلاحات في إطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة، فلابد من تلخيصها.

والاصطلاحات فيه ثلاثة:

الأول: الاصطلاح المشهور العامي ، وهو أن الأفعال تنقسم إلى:

١ـ مذهب المعتزلة يراجع في المغني للقاضي عبد الجبار ٦ـ٣١/١، ٤٣ وغيرها، والمعتمد ٨٨٧/٢، ونظرية التكليف لعبد الكريم عثمان ص٤٣٤ وما بعدها وذكر أن ظاهر قول المعتزلة أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، إما لذاته ـ كما يقول البغدادية ـ أو لصفة ووجوه واعتبارات هو عليها كما يقول القاضي ومعظم البصرية..اهـ. وشذوذ المعتزلة في فكرة التحسين والتقبيح تدور على تصورهم استحقاق الثواب والعقاب من الله على الفعل بدون أن يكون هناك خطاب من الله ـ عز وجل ـ يقتضي ذلك في الأفعال التي يحكمون بحسنها أو قبحها لذاتها أو لاعتبارات قائمة بها.. وهذا هو موضع الخلاف معهم. ومذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح: أنه لا دخل للعقل فيه، وأن ذلك كله يتلقى من الشرع، فلا ثواب على فعل حسن، ولا عقاب على فعل قبيح إلا إذا بين الله ـ تعالى ـ ذلك. فراجع مذهبهم في غاية المرام للآمدي ص٢٣٤، والاقتصاد في الاعتقاد ١٠٢، والإرشاد للجويني ص٢٥٨، ونهاية الأقدام للشهرستاني ص٣٧٠.

٢ـ م: لا يحس بفهم.

٣ـ ساقطة من د.

- ما يوافق غرض الفاعل.

- وإلى ما يخالف.

- وإلى ما لا يوافق ولا يخالف.

فالموافق يسمى «حسناً».

والمخالف يسمى «قبيحاً».

والثالث يسمى «عبثاً».

وعلى هذا الاصطلاح: إذا كان الفعل(١) موافقاً لشخص، مخالفاً لآخر، فهو حسن في حق من يوافقه(٢)، قبيح في حق من يخالفه(٣)، حتى إن قتل الملك الكبير يكون حسناً في حق أعدائه، قبيحاً في حق أوليائه.

وهؤلاء لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله - تعالى - إذا خالف غرضهم، ولذلك يسبون الدهر والفلك، ويقولون: [خَرِبَ الفلك، وتعس الدهر](٤)، وهم يعلمون أن الفلك مسخر ليس إليه شيء، ولذلك قال - ﷺ - «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»(٥).

١ـ نهاية ٣٠/أ من د.

٢ـ م: وافقه.

٣ـ م: خالفه.

٤ـ ص، د: خرف الفلك، وانعكس الدهر.

٥ـ بهذا اللفظ أخرجه مسلم عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ فراجع مسلم (مع النووي) ٣/١٥، وفي البخاري (لا تقولوا خيبة الدهر، فإن الله هو الدهر) فراجع

فإطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال - عند هؤلاء - كإطلاقه على الصور، فمن مال طبعه إلى صورة [أو صوت شيء قضى بحسنه](١)، ومن نفر طبعه عن شخص استقبحه.

ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل إليه طبع، فيكون حسناً في حق هذا، قبيحاً في حق ذاك، حتى يستحسن سمرة اللون جماعة، ويستقبحها جماعة.

فالحسن والقبح - عند هؤلاء - عبارة عن: الموافقة والمنافرة(٢)،وهما أمران إضافيان، لا كالسواد والبياض، إذ لايتصور أن يكون الشيء أسود في حق زيد، أبيض في حق عمرو.

الاصطلاح الثاني: التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله، فيكون فعل الله - تعالى - حسناً في كل حال، خالف الغرض أو وافقه، ويكون المأمور به شرعاً - ندباً كان أو إيجاباً - حسناً، والمباح لا يكون حسناً.

الاصطلاح الثالث: التعبير بالحسن عن: «كل ما لفاعله أن يفعله» فيكون المباح حسناً مع المأمورات، وفعل الله يكون حسناً بكل حال.

البخاري (مع السندي) ٧٨/٤.

١- د: أو صوت، استحسنه، وقضى بحسنه، ص: يستحسنها، قضى بحسنها.

٢- د: المنافاة.

وهذه المعاني الثلاثة كلها أوصاف إضافية(١)، وهي معقولة، ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها، فلا مشاحة(٢) في الألفاظ.

فعلى هذا: إذا لم يرد الشرع، لا يتميز فعل عن فعل(٣)، إلا بالموافقة والمخالفة، ويختلف ذلك بالإضافات، ولا يكون صفة للذات.

فإن قيل: نحن لا ننازعكم في هذه الأمور الإضافية، ولا في هذه الاصطلاحات إن(٤) تواضعتم عليها، ولكنا(٥) ندعي الحسن والقبح [وصفاً ذاتياً للحسن والقبيح، مدركاً](٦) بضرورة العقل في بعض الأشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل، ولذلك لا نجوز شيئاً من ذلك على الله - تعالى - لقبحه، ونحرمه على كل عاقل قبل ورود الشرع، لأنه قبيح لذاته، وكيف ينكر ذلك، والعقلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير إضافة إلى حال دون حال.

قلنا: أنتم منازعون فيما ذكرتموه في ثلاثة أمور:

١ـ نهاية ٥٦ من م.

٢ـ نهاية ١/٣٢ من ص.

٣ـ م: غيره.

٤ـ م: التي.

٥ـ م: ولكن.

٦ـ د: وصفين ذاتيين للحسن والقبيح، مدركين.

أحدها: في كون القبح وصفاً ذاتياً .

والثاني: في قولكم «إن ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة».

والثالث: في ظنكم(١) أن العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعاً [بها](٢)، ودليلاً على كونه ضرورياً .

أما الأول، وهو دعوى كونه وصفاً ذاتياً ، فهو تحكم بما لا يعقل: فإن القتل - عندهم - قبيح لذاته، بشرط أن لا تسبقه جناية ولا يعقبه(٣) عوض، حتى جاز إيلام البهائم وذبحها ، ولم يقبح من الله - تعالى - ذلك؛ لأنه يثيبها عليه في الآخرة ، والقتل في ذاته له حقيقة واحدة ، لا تختلف بأن تتقدمه جناية أو تعقبه(٤) لذة ، إلا من حيث الإضافة إلى الفوائد والأغراض.

وكذلك الكذب، كيف يكون قبحه ذاتياً ! ولو كان فيه عصمة دم نبي - بإخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله - لكان حسناً ، بل واجباً ، يعصي بتركه،والوصف الذاتي كيف يتبدل بالإضافة إلى الأحوال!.

وأما الثاني، وهو كونه مدركاً بالضرورة، وكيف يتصور ذلك ونحن ننازعكم فيه، والضروري لا ينازع فيه [خلق](٥) كثير من

١ـ نهاية ٣٠/ب من د.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ ص: لا يتعقبه.

٤ـ م: تتعقبه.

٥ـ ساقطة من ص.

العقلاء .

وقولكم: إنكم مضطرون إلى معرفته(١)، وموافقون عليه، ولكنكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع، كما ظن الكعبي: أن مستند علمه بخبر التواتر النظر(٢)، ولا يبعد التباس مدرك العلم، وإنما يبعد الخلاف في نفس المعرفة، ولا خلاف فيها .

[قلنا](٣): هذا(٤) كلام فاسد، لأنا نقول: يحسن من الله - تعالى - إيلام البهائم، ولا نعتقد لها جريمة ولا ثواباً، فدل أننا ننازعكم في نفس العلم.

[وأما](٥) الثالث، فهو(٦) أنا لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا - أيضاً - لم تكن فيه(٧) حجة، إذ لم نسلم كونهم مضطرين إليه، بل يجوز أن يقع الاتفاق [منهم](٨) على ما ليس بضروري، فقد اتفق

١ـ م: المعرفة.

٢ـ نقل أبو الحسين البصري المعتزلي هذا الرأي عن الكعبي في المعتمد ٢٥٢/٢، ونسب خلافه للجبائيين.. والكعبي: عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي. أبو القاسم أحد معتزلة بغداد ورأس طائفة منهم تسمى "الكعبية" له آراء خاصة في علم الكلام، وله آراء في الأصول ت سنة ٣١٩هـ. راجع طبقات المعتزلة ص٢٩٧، الفتح المبين ١٧٠/١.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ ص، د: فهذا.

٥ـ ساقطة من ص، د.

٦ـ ص، د: هو.

٧ـ نهاية ٣٢/ب من ص.

٨ـ ساقطة من ص، د.

الناس على إثبات الصانع، وجواز بعثة الرسل، ولم يخالف إلا الشواذ، فلو اتفق أن ساعدهم الشواذ، لم يكن ذلك ضرورياً.

فكذلك اتفاق الناس على [هذا](١) الاعتقاد(٢) يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الأشياء، وبعضه عن تقليد [مفهوم من](٣) الآخذين عن السمع، وبعضه عن الشبهة التي وقعت لأهل الضلال.

[فالتآم الاتفاق](٤) من هذه الأسباب لا يدل على كونه ضرورياً، [بل لا يدل](٥) على كونه حجة، لولا منع السمع عن تجويز الخطأ على كافة هذه الأمة خاصة، إذ لا يبعد اجتماع الكافة على الخطأ عن تقليد وعن شبهة، وكيف وفي الملحدة من لا يعتقد قبح هذه الأشياء، ولا حسن نقائضها، فكيف يدعى اتفاق العقلاء!.

احتجوا: بأنا نعلم - قطعاً - أن من استوى عنده الصدق والكذب، آثر الصدق ومآل إليه - إن كان عاقلاً - وليس ذلك إلا لحسنه.

وأن الملك العظيم المستولي على الأقاليم إذا رأى ضعيفاً

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ د: اعتقاد.

٣ـ ص، د: عموم، ونهاية ٥٧ من م.

٤ـ د: فالإلتآم والاتفاق.

٥ـ م: فلا يدل.

مشرفاً على الهلاك، يميل إلى إنقاذه، وإن كان لا يعتقد أصل الدين لينتظر ثواباً، ولا ينتظر منه - أيضاً - مجازاة وشكراً، [سيما إذا لم يعرف المسكين، ولم يره، بأن كان أعمى وأصم لا يسمع الصوت](١) ولا يوافق ذلك غرضه، بل ربما(٢) يتعب به.

بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف إذا أكره على كلمة الكفر، أو على إفشاء السر ونقض العهد، وهو على خلاف غرض المكره.

وعلى الجملة: استحسان مكارم الأخلاق ، وإفاضة النعم، مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد.

والجواب: أننا لا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق، وكونها محمودة ومشهورة، ولكن مستندها: إما التدين بالشرائع، وإما الأغراض.

ونحن إنما ننكر هذا في حق الله - تعالى - لانتفاء الأغراض عنه، فأما إطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم، فيستمد من الأغراض، ولكن قد تدق الأغراض وتخفى، فلا ينتبه لها إلا المحققون.

١ـ ساقطة من م، د.

٢ـ نهاية ٣١/أ من د.

ونحن ننبه على مثارات [الغلط، وهي ثلاث مثارات][1] يغلط الوهم فيها:

الأولى: أن الإنسان يطلق اسم القبح[2] على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره، من حيث إنه لا يلتفت إلى الغير، فإن كل طبع مشغوف بنفسه، ومستحقر لغيره، فيقضي بالقبح مطلقاً، وربما يضيف القبح إلى ذات الشيء[3]، ويقول: [هو بنفسه قبيح][4].

فيكون قد قضى بثلاثة أمور، هو مصيب في واحد منها، وهو أصل الاستقباح، ومخطيء في أمرين: أحدهما، إضافة القبح إلى ذاته، إذ غفل عن كونه قبيحاً لمخالفة غرضه، والثاني، حكمه بالقبح - مطلقاً -؛ ومنشؤه عدم الالتفات إلى غيره، بل عدم الالتفات إلى بعض أحوال نفسه، فإنه قد يستحسن - في بعض الأحوال - عين ما يستقبحه، إذا اختلف الغرض.

الغلطة الثانية: أن ما هو مخالف للغرض في جميع الأحوال إلا في حالة واحدة نادرة - قد لا يلتفت الوهم إلى تلك الحالة النادرة، بل لا تخطر بالبال، فيراه مخالفاً في كل الأحوال، فيقضي بالقبح مطلقاً، لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه، وذهاب الحالة

١ـ ساقطة من د.

٢ـ ص: القبيح.

٣ـ نهاية ١/٣٣ من ص.

٤ـ ص: هو في نفسه قبيح. د: هو قبيح في نفسه.

النادرة عن ذكره.

كحكمه على الكذب بأنه قبيح مطلقاً، وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عصمة دم نبي أو ولي، وإذا قضى بالقبح مطلقاً واستمر عليه مدة، وتكرر ذلك على(١) سمعه ولسانه، انغرس في نفسه استقباح منفر.

فلو وقعت تلك الحالة النادرة، وجد في نفسه نفرة عنه، لطول نشوئه على الاستقباح، فإنه ألقي إليه منذ الصبا - على سبيل التأديب والإرشاد - أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد، ولا ينبه على حسنه في بعض الأحوال خيفة من أن لا تستحكم نفرته من الكذب فيقدم عليه، وهو قبيح في أكثر الأحوال - والسماع في الصغر كالنقش في الحجر - فينغرس(٢) في النفس، [ويجد التصديق به](٣) - مطلقاً -، وهو صدق، ولكن لا على الإطلاق، بل في أكثر الأحوال، وإذا(٤) لم يكن على(٥) ذكره إلا أكثر الأحوال، فهو بالإضافة إليه كل الأحوال، فلذلك يعتقده مطلقاً.

الغلطة الثالثة: سببها سبق الوهم إلى العكس، [فإن ما يرى

١ـ نهاية ٥٨ من م.

٢ـ نهاية ٣١/ب من د.

٣ـ م: ويحن إلى التصديق به.

٤ـ ص: وإن.

٥ـ م: في.

مقروناً بالشيء يظن](1) أن الشيء - لا محالة - مقرون به مطلقاً، ولا يدري أن الأخص - أبداً - مقرون بالأعم، والأعم لا يلزم أن يكون [مقروناً](2) بالأخص.

مثاله: نفرة نفس السليم- [أعني: الذي](3) نهشته الحية - عن الحبل المبرقش اللون، لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة، فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى.

وكذلك تنفر [النفس](4) عن العسل، إذا شبه بالعذرة، لأنه وجد [الأذى](5) والاستقذار مقروناً بالرَطِب الأصفر، فتوهم أن الرطب الأصفر مقرون به الاستقذار، ويغلب الوهم حتى يتعذر الأكل.

وإن حكم العقل بكذب الوهم، لكن(6)، خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام، وإن كانت كاذبة، حتى أن الطبع لينفر من حسناء سميت باسم اليهود(7)، إذ وجد الاسم مقروناً بالقبح، فظن أن القبح - أيضاً - ملازم للاسم.

1- ص: فإن من رأى شيئاً مقروناً بالشيء ظن.

2- ساقطة من ص.

3- م: وهو الذي، د: الذي.

4- ساقطة من ص، د.

5- ساقطة من ص، د.

6- نهاية ٣٣/ب من د.

7- ص، د: الهنود.

ولذا، تورد على بعض العوام مسألة عقلية جلية(1)، فيقبلها، فإذا قلت: «هذا مذهب الأشعري أو الحنبلي أو المعتزلي» نفر عنه إن كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبته إليه.

وليس هذا طبع العامي - خاصة -، بل طبع أكثر [العقلاء المتوسمين](2) بالعلوم، إلا العلماء الراسخين، الذين أراهم الله الحق حقاً، وقواهم على اتباعه.

وأكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للأوهام الكاذبة، مع علمهم بكذبها، وأكثر إقدام الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام، فإن الوهم عظيم الاستيلاء على النفس، ولذلك ينفر طبع الإنسان عن المبيت في بيت فيه ميت، مع قطعه بأنه لا يتحرك، ولكنه كأنَّه يتوهم - في كل ساعة - حركته ونطقه.

فإذا تنبهت لهذه المثارات، فنرجع ونقول: إنما يترجح الإنقاذ على الإهمال - في حق من لا يعتقد الشرائع - لدفع الأذى الذي يلحق الإنسان من رقة الجنسية، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه.

وسببه: أن الإنسان يقدر نفسه في تلك البلية، ويقدر غيره

1- م: جليلة.

2- م: العقلاء المتسمين، ص: العلماء المترسمين.

معرضاً [عنه و][1] عن إنقاذه، فيستقبحه منه، لمخالفة غرضه، فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه[2]، فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم.

فإن فرض في بهيمة أو في شخص لا رقة فيه، فهو بعيد تصوره، ولو تصور، فيبقى أمر آخر، وهو طلب الثناء على إحسانه.

فإن فرض حيث لا يعلم أنه المنقذ، فيتوقع أن يعلم، فيكون ذلك التوقع باعثاً.

فإن فرض في موضع يستحيل أن يعلم، فيبقى ميل [النفس][3] وترجح يضاهي نفرة[4] طبع السليم عن الحبل المبرقش، وذلك: أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء، فظن أن الثناء مقرون بها بكل حال، كما أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الحبل، وطبعه ينفر عن الأذى، فنفر عن المقرون بالأذى.

فالمقرون باللذيذ لذيذ، والمقرون بالمكروه مكروه، بل الإنسان إذا جالس من عشقه في مكان، فإذا انتهى إليه أحس في نفسه تفرقه بين ذلك المكان وغيره، ولذلك قال الشاعر:

أمُرُّ على الدِيار[5] دِيارِ ليلى أُقَبِلُ ذا الجِدارِ وذَا الجِدارا

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ نهاية ٥٩ من م.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ٣٢/أ من د.

٥ـ ص، د: جدار.

وما حُبُّ[1] الديار شَغَفْنَ قَلْبي   ولكن حُبُّ من سَكَنَ الديارا[2]

وقال ابن الرومي - منبهاً على سبب حب الأوطان -:

وحَبَّبَ أوطان الرجال إليهم   مَآرِبُ قَضَّاها الشباب[3] هنالِكا

إذا ذكروا أوطانَهم ذكَّرَتْهمُ   عُهودَ الصِّبا فيها فَحنُّوا لذلِكا[4]

وشواهد ذلك مما يكثر، وكل ذلك من حكم الوهم.

وأما الصبر على السيف في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس، فلا يستحسنه جميع العقلاء، لولا الشرع، بل ربما استقبحوه، وإنما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر، أو من ينتظر الثناء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين، وكم من شجاع يركب متن الخطر، ويتهجم على عددٍ [هم أكثر منه، وهو][5] يعلم أنه لا يطيقهم، ويستحقر ما يناله من الألم، لما يعتاضه من توهم الثناء والحمد[6]، ولو بعد موته.

١ـ م، د: تلك.

٢ـ هذا البيتان لمجنون ليلى (قيس بن الملوح) فراجعه في ديوانه ص١٧٠، وكتاب المنازل والديار للكناني ١٦٤/١ وهما نهاية ٣٤/أ من ص.

٣ـ ص، د: الفؤاد.

٤ـ الأبيات من ديوان ابن الرومي ١٨٢٦/٥، وراجع ـ أيضاً ـ المنازل والديار للكناني ٧/٢، وابن الرومي: علي بن العباس بن جريج، أبو الحسن، شاعر كبير من طبقة بشار والمتنبي، ولد ونشأ ببغداد ومات فيها مسموماً (٢٢١ـ٢٨٣هـ) راجع: وفيات الأعيان ٣٥٠/١، والأعلام ٢٩٧/٤.

٥ـ ص: دهم، د: وهو.

٦ـ ص: المدح.

وكذلك إخفاء السر، وحفظ العهد، إنما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح، وأكثروا الثناء عليهما، فمن يحتمل الضرر فيه، فإنما يحتمله لأجل الثناء.

فإن فرض حيث لا ثناء، فقد وجد مقروناً بالثناء، فيبقى ميل الوهم إلى المقرون باللذيذ، وإن كان خالياً عنه.

فإن فرض من لايستولى عليه هذا الرهم، ولا ينتظر الثواب والثناء، فهو [يستقبح السعي](١) في هلاك نفسه بغير فائدة، ويستحمق من يفعل ذاك - قطعاً -، فمن(٢) يسلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة!.

وعلى هذا يجري(٣) الجواب عن الكذب، وعن جميع ما يفرضونه.

ثم نقول: نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله - تعالي -، ومن قضى به، فمستنده قياس(٤) الغائب على الشاهد، وكيف يقيس، والسيد لو ترك عبيده وإماءه، وبعضهم يموج في بعض، ويرتكبون(٥) الفواحش، وهو مطلع عليهم، وقادر على منعهم،

١ـ م: مستقبح للسعي.

٢ـ ص، د: فمتى.

٣ـ نهاية ٦٠ من م.

٤ـ ص: قضاء.

٥ـ د: يركبون.

لقبح منه، وقد فعل الله - تعالى - ذلك بعباده، ولم يقبح منه.

وقولهم: «[إنه](١) تركهم لينزجروا بأنفسهم، فيستحقوا الثواب.

- هوس، لأنه علم أنهم لا ينزجرون، فليمنعهم(٢) قهراً، فكم ممنوع من الفواحش بِعُنَّة أو عجز، وذلك أحسن من تمكينهم مع العلم بأنهم(٣) لا ينزجرون.

١- ساقطة من م.

٢- نهاية ٣٢/ب من د.

٣- م: لانهم.

(مسألة)

لا يجب شكر المنعم - عقلاً - خلافاً للمعتزلة[1].

ودليله: أن لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله - تعالى - وأمر به، وتوعد بالعقاب على تركه، فإذا لم يرد الخطاب، فأي[2] معنى للوجوب!.

ثم تحقيق القول فيه: أن العقل لا يخلو:

إما أن يوجب ذلك لفائدة، أو لا لفائدة.

ومحال أن يوجب لا لفائدة، فإن ذلك عبث وسفه.

وإن كان لفائدة، فلا يخلو:

- إما أن ترجع إلى المعبود، وهو محال، إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض.

- أو إلى العبد، وذلك لا يخلو:

إما أن تكون في الدنيا.

أو في الآخرة.

ولا فائدة له في الدنيا، بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة

١ـ مذهب المعتزلة في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٨٦.

٢ـ نهاية ٣٤/ب من ص.

والشكر، [وينقطع](1) ويحرم به عن الشهوات واللذات.

[ولا فائدة له](2) في الآخرة، فإن الثواب تفضل من الله، يعرف بوعده وخبره، فإذا لم يخبر عنه، فمن أين يعلم أنه يثاب عليه.

فإن قيل: يخطر له أنه إن كفر وأعرض، ربما يعاقب، والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن.

قلنا: لا، بل العقل يعرف طريق الأمن، ثم الطبع يستحث على سلوكه، إذ كل إنسان مجبول على حب نفسه، وعلى كراهية الألم.

فقد غلطتم في قولكم «إن العقل داع»، بل العقل هاد، والبواعث والدواعي تنبعث من النفس، تابعة لحكم العقل.

وغلطتم - أيضاً - في قولكم «إنه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة»؛ لأن هذا الخاطر مستنده توهم غرض في جانب الشكر، يتميز به عن الكفر، وهما متساويان بالإضافة إلى جلال الله - تعالى -، بل إن فُتِحَ باب الأوهام، فربما يخطر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه، لأنه أمده بأسباب النعم، فلعله خلقه ليترفه وليتمتع، فإتعابه نفسه تصرف في مملكته بغير إذنه.

ولهم شبهتان:

إحداهما: قولهم: اتفاق العقلاء على حسن الشكر، وقبح الكفران، لا سبيل إلى إنكاره.

1- ساقطة من م، د.

2- ص: ولا فائدة، د: ولا ثواب.

- وذلك مسلم، لكن في حقهم، لأنهم يهتزون ويرتاحون بالشكر، ويغتمون بالكفران، والرب - تعالى - يستوي في حقه [الأمران](١)، فالمعصية والطاعة في حقه سيان.

ويشهد له أمران:

أحدهما: أن المتقرب إلى(٢) السلطان بتحريك أنملته في زاوية [بيته و](٣) حجرته مستهزيء(٤) بنفسه، وعبادة العباد بالنسبة إلى جلال الله دونه في الرتبة.

والثاني: أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز في مخمصة، فأخذ يدور في البلاد، وينادي على رؤوس الأشهاد بشكره(٥)، كان ذلك بالنسبة إلى الملك [تقبيحاً وافتضاحاً](٦)، وجملة نعم الله - تعالى - على عباده(٧) بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة إلى خزانة(٨) المَلِك، لأن خزانة(٩) الملك تفنى بأمثال تلك الكسرة

١ـ د: الأمران الآخران.

٢ـ نهاية ٦١ من م.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ م: مستهين.

٥ـ ص: ويشكره.

٦ـ م: قبيحاً وافتضاحاً.

٧ـ نهاية ٣٣/ب من د.

٨ـ م: خزائن.

٩ـ م: خزائن.

لتناهيها، ومقدورات الله - تعالى - لا تتناهى بأضعاف ما أفاضه على عباده.

الشبهة الثانية: قولهم: حصر مدارك الوجوب في الشرع [المنقول دون قضيات العقول](١) يفضي إلى إفحام الرسل - عليهم السلام - فإنهم إذا أظهروا المعجزة، قال لهم المدعوون: لا يجب علينا النظر في معجزاتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في معجزاتكم، فثبتوا علينا وجوب النظر، حتى ننظر، ولا نقدر على ذلك ما لم ننظر، فيؤدي إلى الدور.

والجواب من وجهين:

أحدهما: - من حيث التحقيق - وهو أنكم غلطتم في ظنكم بنا أنا نقول: «استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين»، بل إذا بعث الرسول، وأُيِّدَ بمعجزته(٢) - بحيث يحصل بها إمكان المعرفة لو نظر العاقل فيها - فقد ثبت الشرع، واستقر ورود الخطاب وإيجاب(٣) النظر، إذ لا معنى للواجب إلا ما ترجح فعله على تركه، بدفع ضرر معلوم أو موهوم.

فمعنى الوجوب رجحان الفعل على الترك، والموجب هو المرجح، والله - تعالى - هو المرجح، وهو الذي عَرَّفَ رسوله،

١ـ ساقطة من م، د.

٢ـ د: بمعجزة، ص: بمعجزات.

٣ـ م: بإيجاب.

وأمره أن يعرف الناس أنَّ الكفر سم مهلك، والمعصية داء، والطاعة شفاء.

فالمرجح هو الله - تعالى -

و[إنما](١) الرسول [هو](٢) المخبر(٣).

والمعجزة سبب يمكن العاقل من التوصل إلى معرفة الترجيح.

والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح(٤).

والطبع - المجبول على التألم بالعذاب والتلذذ بالثواب - هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر.

وبعد نزول(٥) الخطاب حصل الإيجاب الذي هو الترجيح.

وبالتأييد بالمعجزة حصل الإمكان في حق العاقل الناظر، إذ [قدر به على معرفة الرجحان.

فقوله](٦): «لا أنظر ما لم أعرف، [ولا أعرف](٧) ما لم أنظر.»

مثاله: ما لو قال الأب - لولده - «التفت، فإن وراءك سبعاً عادياً،

١- ساقطة من م.

٢- ساقطة من د.

٣- ص، د: مخبر.

٤- د: المرجح.

٥- م: ورود.

٦- ص: قدرته على معرفة الرجحان بقوله.

٧- ساقطة من د.

هو ذا يهجم عليك إن غفلت عنه» فيقول: «لا ألتفت ما لم أعرف وجوب الالتفات، ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع، ولا أعرف السبع ما لم ألتفت» فيقول له: «لا جرم تهلك بترك الالتفات، وأنت(١) غير معذور لأنك(٢) قادر على الالتفات، وترك العناد».

وكذلك النبي(٣) يقول: «الموت [وراءك، ودونه](٤) الهوام المؤذية، والعذاب الأليم إن تركت الإيمان والطاعة، وتعرف [ذلك](٥) بأدنى نظر في معجزتي، فإن [نظرت وأطعت](٦)، نجوت، وإن غفلت وأعرضت فالله - تعالى - غني عنك، [وعن](٧) عملك(٨)، وإنما أضررت بنفسك»(٩).

وهذا أمر معقول، لا تناقض فيه.

الجواب الثاني: المقابلة بمذهبهم.

فإنهم قضوا بأن: «العقل هو الموجب»، وليس بموجب(١٠) -

١ـ ص: فإنك.

٢ـ د: فإنك.

٣ـ ص: النبي ـ ﷺ ـ، د: النبي ـ عليه السلام ـ.

٤ـ د: وراءك، إياك، ودونك.

٥ـ ساقطة من ص.

٦ـ ص، د: أطعت ونظرت.

٧ـ ساقطة من ص.

٨ـ نهاية ٣٥/ب من ص.

٩ـ نهاية ٣٣/ب من د، ونهاية ٦٢ من م.

١٠ـ م: يوجب.

بجوهره - إيجاباً ضرورياً، لا ينفك منه أحد، إذ لو كان كذلك [لم يخل عقل عاقل](١) عن معرفة الوجوب، بل لابد من تأمل ونظر، ولو لم ينظر لم يعرف [وجوب النظر](٢)، وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر، فيؤدي - أيضاً - إلى الدور - كما سبق-.

فإن قيل: العاقل لا يخلو عن خاطر [ين يخطران له:

أحدهما: أنه إن نظر وشكر أثيب.

والثاني: أنه إن ترك النظر عوقب](٣).

فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الأمن.

قلنا: كم من عاقل انقضي عليه الدهر، ولم يخطر له هذا الخاطر، بل قد يخطر [له](٤) أنه لا يتميز في حق الله - تعالى - أحدهما عن الآخر، فكيف أعذب نفسي بلا فائدة ترجع إلي ولا إلى المعبود.

ثم إن كان عدم الخلو عن الخاطرين كافياً في التمكين من المعرفة، فإذا بعث [النبي](٥) ودعى وأظهر المعجزة كان حضور هذه

١ـ ص، د: لما غفل عاقل.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ص: يخطر له، أنه إن نظر وشكر أثيب عليه، وإن ترك عوقب. د: ين يخطران له، أنه إن نظر وشكر أثيب، وإن ترك عوقب.

٤ـ ساقطة من د.

٥ـ ص: النبي ـ ﷺ ـ.

الخواطر أقرب، بل لا ينفك عن هذا الخاطر بعد إنذار [النبي][1] وتحذيره.

ونحن لا ننكر أن الإنسان إذا استشعر المخافة استحثه طبعه على الاحتراز، فإن الاستشعار إنما يكون بالتأمل الصادر عن العقل، فإن سمى مسمٍ معرفاً الوجوب «موجباً» فقد تجوز في الكلام.

بل الحق - الذي لا مجاز فيه -: أن الله - تعالى - موجب - أي: مرجح للفعل على الترك -، والنبي مخبر، والعقل معرِّف، والطبع باعث، والمعجزة ممكنة من المعرفة[2].

والله - تعالى - أعلم.

١ـ ص: النبي ـ ﷺ ـ.

٢ـ م: التعريف.

(مسألة)

ذهب جماعة من المعتزلة إلى: أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة(١).

وقال بعضهم: على الحظر(٢).

وقال بعضهم: على الوقف(٣).

ولعلهم أرادوا بذلك فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقبيح، ضرورة أو نظراً، كما فصلناه من مذهبهم.

وهذه المذاهب [كلها](٤) باطلة.

أما إبطال مذهب الإباحة، فهو أنا نقول: المباح يستدعي مبيحاً، كما يستدعي العلم والذكر ذاكراً وعالماً، والمبيح هو الله - تعالى - إذا خير بين الفعل والترك بخطابه، فإذا لم يكن خطاب،

١ـ وهو مذهب أبي علي الجبائي، وأبي هاشم الجبائي، وأبي الحسن الكرخي (راجع المعتمد ٨٦٨/٢، وفي المغني ١٤٥/١٧ أن مذهب مشائخ المعتزلة هو الإباحة).

٢ـ ذكر أبو الحسين البصري في المعتمد ٨٦٨/٢ أن بعض معتزلة بغداد، وقوم من الفقهاء قالوا: إن ذلك محظور، وفصل القاضي عبد الجبار فقال: ومنهم ـ يعني المعتزلة ـ من يقول: ما العبد مضطر إليه لابد من القول بأنه مباح، فأما ما عداه فهو على الحظر. المغني ١٤٥/١٧.

٣ـ وهو ما أشار إليه القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص٤٥٧، وتوجيه الغزالي لمراده صحيح، وهو ما بينه القاضي.

٤ـ ساقطة من ص، د.

لم يكن تخيير، فلم تكن إباحة.

وإن عنوا بكونه مباحاً: «أنه لا حرج في فعله ولا تركه»، فقد أصابوا في المعنى، وأخطؤا في اللفظ، فإن فعل البهيمة والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحاً، وإن لم يكن في فعلهم وتركهم حرج.

والأفعال(١) في حق الله - تعالى - أعني: ما يصدر من الله - لا توصف بأنها مباحة ولا حرج عليه [في تركها](٢)، لكنه إذا انتفى التخيير من المخير انتفت الإباحة.

فإن استجرأ مستجريء على إطلاق اسم المباح على أفعال الله - تعالى -، ولم يرد به إلا نفي الحرج، فقد أصاب في المعنى، وإن كان لفظه مستكرهاً.

فإن قيل: العقل هو المبيح، لأنه خير بين فعله وتركه، إذ حرم القبيح، وأوجب الحسن، وخير فيما(٣) ليس بحسن(٤) ولا قبيح.

قلنا: تحسين العقل وتقبيحه قد أبطلناه، وهذا مبني عليه، فيبطل.

١ـ نهاية ٣٦/أ من ص.

٢ـ ص، د: فيها.

٣ـ نهاية ٦٣ من م.

٤ـ نهاية ٣٤/أ من د.

ثم تسمية العقل «مبيحاً» مجاز، كتسميته «موجباً»، فإن العقل يعرف الترجيح، ويعرف انتفاء الترجيح، ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه، والعقل يعرف ذلك، ومعنى كونه «مباحاً» انتفاء الترجيح، والعقل معرف لا مبيح، فإنه ليس بمرجح ولا مسوٍّ، لكنه معرف للرجحان والاستواء.

ثم نقول: بم تنكرون على أصحاب الوقف إذا أنكروا استواء الفعل والترك، وقالوا: ما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقبحه إلا ويجوز أن يرد الشرع بإيجابه، فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي، لأجله يكون لطفاً ناهيا عن الفحشاء، داعياً إلى العبادة، ولذلك أوجبه الله - تعالى - والعقل لا يستقل بدركه، ويجوز أن يرد الشرع بتحريمه، فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي، يدعو بسببه إلى الفحشاء، لا يدركه العقل، وقد استأثر الله بعلمه»، هذا مذهبهم.

ثم نقول[1]: بم تنكرون على أصحاب الحظر إذ قالوا: لا نسلم استواء الفعل وتركه، فإن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله - تعالى - هو المالك، ولم يأذن؟..

فإن قيل: لو كان قبيحاً لنهي عنه، وورد السمع به، فعدم ورود السمع، دليل على انتفاء قبحه.

قلنا: لو كان حسناً لأذن فيه، وَوَرَدَ السمع به، فعدم ورود السمع به، دليل على انتفاء حسنه.

١ـ م: يقولون.

فإن قيل: إذا أعلمنا الله - تعالى - أنه نافع ولا ضرر فيه، فقد أذن فيه.

قلنا: فإعلام المالك - إيانا -: أن طعامه نافع لا ضرر فيه، ينبغي أن يكون إذناً !.

فإن قيل: المالك - منا - يتضرر، والله لا يتضرر، فالتصرف في مخلوقاته بالإضافة إليه يجري مجرى التصرف في مرآة الإنسان بالنظر فيها، وفي حائطه(١) بالاستظلال [به](٢)، وفي سراجه بالاستضاءة [به](٣).

قلنا: لو كان قبح التصرف في ملك الغير لتضرره، لا لعدم إذنه، لقبح - وإن أذن - إذا كان متضرراً، كيف، ومنع المالك من المرآة والظل [والاستضاءة بالسراج](٤) قبيح! وقد منع الله عباده من جملة من المأكولات، ولم يقبح، فإن كان ذلك لضرر العبد، فما من فعل إلا ويتصور أن يكون فيه ضرر خفي، لا يدركه العقل، ويرد التوقيف بالنهي عنه.

ثم نقول: قولكم: «إنه إذا كان لايتضرر الباري بتصرفنا فيباح» [تحكم](٥)، فلم قلتم ذلك!، فإن نقل مرآة الغير من موضع

١ـ نهاية ٣٦/ب من ص.
٢ـ ساقطة من د.
٣ـ ساقطة من د.
٤ـ ص، د: والسراج.
٥ـ ساقطة من م.

إلى موضع - وإن كان لا يتضرر به صاحبها - يحرم، وإنما يباح النظر، لأن النظر ليس تصرفاً في المرآة، كما أن النظر إلى الله - تعالى - وإلى السماء ليس تصرفاً في المنظور فيه، ولا [في](١) الاستظلال تصرف في الحائط، ولا [في](٢) الاستضاءة تصرف في السراج، فلو تصرف في نفس هذه الأشياء، ربما يقضي بتحريمه، إلا إذا دل السمع على جوازه.

فإن قيل: خلق الله - تعالى(٣)- [الطعوم في هذه، والذوق فينا](٤)، دليل على أنه أراد انتفاعنا [بها](٥)، فقد كان(٦) قادراً على خلقها عارية(٧) عن الطعوم.

قلنا: الأشعرية وأكثر المعتزلة مطبقون على استحالة خلوها عن الأعراض التي هي قابلة لها(٨)، فلا يستقيم ذلك.

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ٢٤/ب من د.

٤ـ م: الطعوم فيها والذوق.

٥ـ ساقطة من ص.

٦ـ نهاية ٦٤ من م.

٧ـ ص: عرية.

٨ـ الكلام على استحالة خلو الجواهر عن الأعراض في كتاب الشامل في أصول الدين للجويني ص٢٠٩، وذكر أبو الحسن الأشعري أن "الصالحي" من المعتزلة قال: يجوز أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله فيه عرضا، ولا يكون محلاً للأعراض، إلا أنه محتمل لها.

وإن سلم [ذلك](١)، فلعله خلقها لا لينتفع بها أحد، بل خلق العالم - بأسره - لا لعلة، أو لعله خلقها لندرك ثواب اجتنابها مع الشهوة، كما يثاب على ترك القبائح المشتهاة.

وأما مذهب أصحابِ الحظر فأظهر بطلاناً، إذ لا يعرف حظرها بضرورة العقل، [ولا بدليله](٢).

ومعنى الحظر: ترجيح جانب الترك [على جانب](٣) الفعل، لتعلق أضرار(٤) بجانب الفعل، فمن أين يعلم ذلك ولم يرد سمع!، والعقل لا يقضي به، بل ربما يتضرر بترك اللذات عاجلاً، فكيف يصير تركها أولى من فعلها!.

وقولهم: [إنه تصرف](٥) في ملك الغير بغير إذنه، [وهو قبيح](٦).

- فاسد، لأنا لا نسلم قبح ذلك، لولا تحريم الشرع ونهيه، ولو حُكِّمَ فيه العادة، فذلك يقبح في حق من تضرر بالتصرف في

راجع مقالات الإسلاميين ٢/٨، ١١.

١ـ ساقطة من م.

٢ـ ص: ولا دليل.

٣ـ ساقطة من د.

٤ـ م: ضرر.

٥ـ ص: إن التصرف.

٦ـ ص: قبيح، د: فيقبح.

ملكه، بل القبيح المنع مما لا ضرر فيه.

ثم قد بينا: أن حقيقة درك القبح ترجع إلى مخالفة الغرض، وأن ذلك لا حقيقة له.

أما مذهب الوقف:

إن أرادوا به: «أن الحكم موقوف على ورود السمع، ولا حكم في الحال» فصحيح، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع.

وإن أريد به: «أنا (١) نتوقف، فلا ندري أنها محظورة، أو مباحة» فهو خطأ، لأنا ندري أنه لا حظر، إذ معنى الحظر قول الله - تعالى - «لا تفعلوه»، ولا إباحة، إذ معنى الإباحة قوله «إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه» ولم يرد شيء من ذلك.

١ـ نهاية ١/٣٧ من ص.

أقسام الأحكام والمسائل المتعلقة بها

الفن الثاني

في

أقسام الأحكام [الثابتة لأفعال المكلفين](1)

ويشتمل على تمهيد، ومسائل خمس عشرة:

[التمهيد](2):

[**اعلم**: أن أقسام](3) الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة: الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه.

ووجه هذه القسمة: أن خطاب الشرع، إما أن يرد باقتضاء الفعل، أو باقتضاء الترك، أو التخيير بين الفعل والترك.

فإن ورد باقتضاء الفعل فهو «أمر»:

فإما أن يقترن به الإشعار بعقاب على الترك فيكون «واجباً».

أو لا يقترن، فيكون «ندباً».

والذي ورد باقتضاء الترك:

فإن أشعر بالعقاب على الفعل «فحظر».

وإلا «فكراهة».

1- ساقطة من م، د.

2- ص، م: أما التمهيد.

3- ص، م: فإن أقسام.

[وإن ورد بالتخيير، فهو «مباح»](١).

ولابد من ذكر [حد](٢) كل واحد على الرسم:

فأما حد الواجب، فقد ذكرنا طرفاً منه في مقدمة الكتاب، ونذكر الآن ما قيل فيه:

فقال قوم: إنه الذي يعاقب على تركه.

فاعترض عليه: بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه، ولا يخرج عن كونه واجباً، لأن الوجوب ناجز، والعقاب منتظر.

وقيل(٣): ما توعد بالعقاب على تركه.

فاعترض عليه: بأنه لو توعد، لوجب تحقيق الوعيد، فإن كلام الله - تعالى - صدق، ويتصور أن يعفى [عنه](٤)، ولا يعاقب.

وقيل: ما يخاف العقاب على تركه.

وذلك يبطل: بالمشكوك في [تحريمه ووجوبه](٥)، فإنه ليس بواجب، ويخاف العقاب على [فِعْلِه و](٦)، تركه.

وقال القاضي أبو بكر - رحمه الله -: الأولى في حده أن

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ نهاية ٦٥ من م.

٤ـ ساقطة من ص، د.

٥ـ ص: وجوبه وحظره.

٦ـ ساقطة من م، د. ونهاية ٣٥/أ من د.

يقال: «هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما»(1)، لأن الذم أمر ناجز، والعقوبة مشكوك فيها.

وقوله (2): «بوجه ما»، قصده (3) أن يشمل الواجب المخير [فيه](4)، فإنه يلام إذا(5) تركه مع بدله، والواجب الموسع، فإنه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله.

* * *

فإن قيل: هل من فرق بين الواجب والفرض.

قلنا: لا فرق - عندنا - بينهما، بل هما من الألفاظ المترادفة، كالحتم واللازم، وأصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - اصطلحوا على تخصيص اسم «الفرض» بما يقطع بوجوبه، وتخصيص اسم

1- ونسب الرازي هذا التعريف للقاضي - أيضاً - مع بعض التغيير "أنه ما يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه" ثم شرحه. راجع المحصول 1-117/1، وراجع أيضا بحث تعريف الواجب في البرهان 308/1، والإحكام للآمدي 74/1، والإبهاج شرح المنهاج 5/1، وتيسير التحرير 185/2.

2- ص: وقولنا.

3- ص: قصدنا.

4- ساقطة من د.

5- م: على.

«الواجب» بما لا يدرك إلا ظناً(١).

ونحن لا ننكر انقسام(٢) الواجب إلى: مقطوع ومظنون، ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم(٣) المعاني.

وقد قال القاضي: لو أوجب الله علينا شيئاً، ولم يتوعد بعقابه [على تركه](٤)، لوجب، فالوجوب [إنما هو](٥) بإيجابه لا بالعقاب.

- وهذا فيه نظر، لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا، فلا معنى لوصفه بالوجوب، إذ لا نعقل وجوباً إلا بأن يترجح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب - أصلاً(٦)-.

١ـ مذهب الحنفية يراجع في كشف الأسرار ٣٠٣/٢، وأصول السرخسي ١١٠/١، مسلم الثبوت ٥٨/١. وأبو حنيفة: النعمان بن ثابت، الإمام الأعظم في المذهب الحنفي، ولد سنة ٨٠هـ.. وتوفي سنة ١٥٠هـ.. ترجمته في الجواهر المضية من ٤٩/١ـ٦٣، وفي غيره من كتب تراجم العلماء..

٢ـ نهاية ٣٧/ب من ص.

٣ـ د: تفهم.

٤ـ ساقطة من ص، د.

٥ـ ساقطة من ص، د.

٦ـ وما نقله الغزالي عن القاضي، نسبه إليه الآمدي ـ أيضاً ـ وقرر رأي الغزالي في مسألة تعلق الوجوب بالوعيد بالعقاب. راجع الإحكام للآمدي ٧٥/١، والمحصول ١ـ٣٣٩/٢.

وإذا عرفت حد الواجب، فالمحظور في مقابلته، ولا يخفى حده.

وأما حد المباح:

فقد قيل فيه: ما كان تركه وفعله سِيَّان.

- ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة، ويبطل بفعل الله - تعالى -،فكثير من أفعاله يساوي الترك في حقنا، وهما في حق الله - تعالى - أبداً - سيان، وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع تساوي الترك، ولا يسمى شيء من ذلك مباحاً.

بل حده، أنه: «الذي [ورد][1] الإذن من الله - تعالى - بفعله وتركه، غير مقرون بذم فاعله ومدحه، ولا بذم تاركه ومدحه».

ويمكن أن يحد، بأنه: الذي عرف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه، ولا فعله، ولا نفع من حيث فعله وتركه».

احترازاً عما إذا ترك المباح بمعصية، فإنه يتضرر، لا من حيث ترك المباح، بل من حيث ارتكاب المعصية[2].

* * *

١ـ ساقطة من د.

٢ـ يراجع تعريف المباح وما ورد على بعض التعريفات من اعتراضات في: البرهان ٣١٣/١، الإحكام للآمدي ٩٤/١، ونهاية السول ٨٠/١، وتيسير التحرير ٢٢٥/٢، المحصول ١ـ١٢٨/١.

وأما حد الندب:

فقيل فيه: إنه الذي فعله خير من تركه، من غير ذم يلحق بتركه.

ويرد عليه: الأكل قبل ورود الشرع، فإنه خير من تركه، لما فيه من اللذة وبقاء الحياة.

وقالت القدرية: هو الذي إذا فعله فاعله استحق المدح، ولا يستحق الذم بتركه[1].

ويرد عليه: فعل الله - تعالى -، فإنه لا يسمى «ندباً» مع أنه يمدح على كل فعل، ولا يذم.

فالأصح في حده، أنه: المأمور به، الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له، من غير حاجة إلى بدل.

احترازاً عن الواجب المخير والموسع[2].

* * *

وأما المكروه: فهو لفظ مشترك في عرف[3] الفقهاء بين معان:

١ـ راجع تعريف القدرية ـ وهم المعتزلة ـ في المعتمد ٣٦٨/١.

٢ـ تعريف المندوب في المحصول ١ـ١٢٨/١، وجمع الجوامع (مع العطار) ١١٢/١، نهاية السول ٧٧/١، الإحكام للآمدي ٩١/١، الإبهاج شرح المنهاج ٥٦/١.

٣ـ نهاية ٦٦ من م.

أحدها: المحظور، فكثيراً ما يقول الشافعي - رحمه الله -: «وأكره هذا»(١)، وهو يريد التحريم.

الثاني: ما نهي عنه نهي تنزيه، وهو الذي أشعر بأن تركه خير من فعله، وإن لم يكن عليه عقاب(٢)، كما أن الندب هو الذي أشعر بأن فعله خير من تركه.

الثالث: ترك ما هو الأولى، وإن لم ينه عنه، كترك صلاة الضحى - مثلاً - لا لنهي ورد عنه، ولكن، لكثرة فضله وثوابه [قيل فيه: إنه مكروه تركه](٣).

الرابع: ما وقعت الريبة والشبهة في تحريمه، كلحم السبع [والخيل](٤) وقليل النبيذ.

- وهذا فيه نظر(٥)، لأن من أدى(٦) اجتهاده إلى تحريمه فهو عليه حرام، ومن أدى(٧) اجتهاده إلى حله، [فلا معنى للكراهة في

١ـ من هذا قوله ـ في الام ١٩٨/١ ـ: "وأكره تخطي رقاب الناس يوم الجمعة قبل دخول الإمام وبعده.. ثم يستدل بحديث "آذيت آذيت".

٢ـ نهاية ٣٥/ب من د. وهذا المعنى هو أكثر المعاني استعمالاً للمكروه، فراجعه في نهاية السول ٧٩/١، جمع الجوامع (مع العطار) ١١٣/١، حاشية التفتازاني على العضد ٥/٢.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ ساقطة من م، ص.

٥ـ نهاية ٣٨/أ من ص.

٦ـ م: أداه.

٧ـ م: أداه.

حقه](١)، إلا إذا كان من شبهة الخصم حزازة في نفسه ووَقْعٌ في قلبه، فقد قال ﷺ: «الإثم حَزَّاز القلب»(٢). فلا يقبح إطلاق لفظ الكراهة لما فيه من خوف التحريم، وإن كان غالب الظن الحل.

ويتجه هذا على مذهب من يقول «المصيب واحد»(٣) فأما من صوب كل مجتهد، فالحل عنده مقطوع به، إذا غلب على ظنه الحل.

وإذا فرغنا من تمهيد الأقسام، فلنذكر المسائل المشتعبة [عنها](٤).

١- م: فلا معنى للكراهية فيه، د: فلا كراهة في حقه.

٢- بهذا اللفظ لم أجده، وهو معنى ما رواه مسلم في صحيحه: "الإثم ما حاك في نفسك" ورواية أحمد "الإثم ما حاك في القلب" فراجع مسلم (مع النووي) ١١١/١٦، ومسند أحمد ٢٢٨/٤. والحزاز: "وجع في القلب من الخوف" وكل شيء حك في صدرك فهو حز. راجع لسان العرب ٣٣٥/٤.

٣- سيأتي تحقيق هذه المسألة.

٤- ساقطة من د، وفي ص: عنه.

مسألة

الواجب ينقسم إلى:

- «معين».

- وإلى «مبهم» - بين أقسام محصورة - ويسمى «واجباً مخيراً»، كخصلة من خصال الكفارة، فإن الواجب - من جملتها - واحد، لا بعينه.

وأنكرت المعتزلة ذلك، وقالوا: لا معنى للإيجاب مع التخيير، فإنهما متناقضان(١).

ونحن ندعي: أن ذلك جائز عقلاً، وواقع شرعاً.

أما دليل جوازه عقلاً: [فهو](٢) أن السيد إذا قال لعبده: «أوجبت عليك خياطة هذا القميص، أو بناء هذا الحائط، في هذا اليوم، أيهما فعلت اكتفيت به، وأثبتك عليه، وإن تركت الجميع عاقبتك [عليه](٣)، ولست أوجب الجميع، وإنما [أوجب](٤) واحداً(٥)

١ـ في المعتمد ٨٧/١ قال: "ذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة على التخيير. ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين إثنين منهما لتساوييهما في الوجوب" ثم وجه كلام المخالفين لهم، وخلص إلى أن الخلاف لفظي ـ على الراجح ـ. وراجع أيضاً شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٤٢.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ساقطة من م، د.

٤ـ ساقطة من ص.

٥ـ ص: أحدهما.

لا بعينه، أي واحد أردت» فهذا كلام معقول.

ولا يمكن أن يقال: إنه لم يوجب عليه شيئاً ، [لأنَّه عرضه](١) للعقاب بترك الجميع، فلا ينفك عن الوجوب.

ولا يمكن أن يقال: أوجب الجميع، فإنه صرح [بنقيضه](٢).

ولا يمكن أن يقال: أوجب واحداً بعينه من الخياطة أو البناء، فإنه صرح بالتخيير.

فلا يبقى إلا أن يقال: الواجب واحد لا بعينه.

وأما دليل وقوعه شرعاً: فخصال الكفارة، بل إيجاب إعتاق الرقبة، فإنه بالإضافة إلى أعيان العبيد مخير، وكذلك تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين واجب، ولا سبيل إلى إيجاب الجميع، وكذلك عقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين للإمامة واجب، والجمع محال.

فإن قيل: الواجب جميع خصال الكفارة، فلو تركها عوقب على الجميع، ولو أتى بجميعها، وقع الجميع واجباً، ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر، وقد يسقط الواجب(٣) [- كفرض الكفاية](٤) - بأسباب دون الأداء، وذلك غير محال.

١ـ ص: لأن غرضه العقاب.

٢ـ د: بنفيه.

٣ـ نهاية ٦٧ من م.

٤ـ ساقطة من م، ص.

قلنا: هذا لا يطرد في [الإمامين والكفوئين](١)، فإن الجمع فيه حرام، فكيف يكون الكل واجباً! ثم هو(٢) خلاف الإجماع في خصال الكفارة، إذ الأمة مجمعة على أن الجميع غير واجب.

واحتجوا: بأن الخصال الثلاثة، إن كانت متساوية الصفات عند الله - تعالى - بالإضافة إلى صلاح العبد - فينبغي أن يوجب(٣) الجميع، تسوية بين المتساويات، وإن يميز بعضها بوصف يقتضي الإيجاب، فينبغي أن يكون هو الواجب، ولا يجعل مبهماً بغيره، كيلا(٤) يلتبس [بغيره](٥).

قلنا: ومن سلم لكم أن للأفعال أوصافاً في ذواتها لأجلها [يوجبها](٦) الله - تعالى -، بل الإيجاب إليه، وله أن يعين واحدة من [الثلاث](٧) المتساويات، فيخصصها بالإيجاب [دون غيرها](٨)، وله أن يوجب واحداً لا بعينه، ويجعل مناط التعيين اختيار المكلف لفعله، حتى لا يتعذر عليه الامتثال.

١ـ ص: الإمامين والوليين والكفوئين، د: الإمامين والخاطبين.

٢ـ نهاية ٤٨/ب من ص.

٣ـ م: يجب.

٤ـ ص: حتى.

٥ـ ساقطة من ص، د.

٦ـ ساقطة من ص.

٧ـ ساقطة من ص، د.

٨ـ ساقطة من ص، د.

احتجوا: بأن الواجب هو الذي يتعلق به الإيجاب. وإذا كان الواجب واحداً من الخصال الثلاث، علم الله - تعالى - ما تعلق به الإيجاب، فتميز ذلك في علمه، فكان هو الواجب.

قلنا: إذا أوجب واحداً لا بعينه، [كان الواجب واحداً لا بعينه](١) ولو خاطب السيد عبده: «بأني أوجبت عليك الخياطة أو البناء» فكيف يعلمه الله - تعالى -!، ولا يعلمه إلا على ما هو عليه من نعته، ونعته أنه غير معين، فيعلمه غير معين، كما هو عليه.

وهذا التحقيق، وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الإيجاب به، وإنما هو إضافة إلى الخطاب، والخطاب بحسب النطق والذكر.

وخلق السواد في أحد الجسمين لا بعينه، وخلق العلم في أحد الشخصين لا بعينه غير ممكن.

فأما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فممكن، كمن يقول لزوجتيه: «إحداكما طالق»(٢).

فالإيجاب قول يتبع النطق.

فإن قيل: الموجب طالب، ومطلوبه لابد أن يتميز عنده.

قلنا: يجوز أن يكون طلبه متعلقاً بأحد أمرين، كما تقول

١ـ م: فإنا نعلمه غير معين.

٢ـ سيأتي فقه المسألة.

المرأة: «زوجني من أحد [الكفؤين](1) الخاطبين، أيهما كان» و «اعتق رقبة من هذه الرقاب أيهما كانت» و «بايع أحد هذه الإمامين، أيهما كان» فيكون المطلوب أحدهما لا بعينه، وكل ما تصور طلبه تصور إيجابه.

فإن قيل: إن الله - سبحانه - يعلم ما سيأتي به المكلف، ويتأدى به الواجب، فيكون معيناً في علم الله - تعالى -.

قلنا: يعلمه الله - تعالى - غير معين، ثم يعلم أنه يتعين بفعله، ما لم يكن متعيناً قبل فعله، ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت(2) بالجميع، فكيف يتعين واحد في علم الله - تعالى -!.

فإن قيل: فلم لا يجوز أن يوجب على أحد (3) شخصين لا بعينه، ولم قلتم: «بأن فرض الكفاية على الجميع» مع أن الوجوب يسقط بفعل واحد».

قلنا: لأن الوجوب يتحقق بالعقاب، ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا بعينه.

ويجوز(4) أن يقال: إنه يعاقب على أحد الفعلين لا بعينه(5).

1ـ ساقطة من م، د.

2ـ نهاية ٣٩/أ من ص.

3ـ نهاية ٣٦/ب من د.

4ـ د: ويمكن.

5ـ نهاية ٦٨ من م. وتراجع مسألة الواجب المخير في الإحكام للآمدي ٦٧/١، ونهاية السول ١٣٤/١، جمع الجوامع (مع العطار) ٢٢٧/١، والمحصول ١ـ٢/٢٦٦.

(مسألة)

الواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت إلى:

- مضيق.

- وموسع.

وقال قوم: التوسع يناقض الوجوب[1].

- وهو باطل عقلاً وشرعاً.

أما العقل: فإن السيد إذا قال لعبده: «خط هذا الثوب في بياض هذا النهار، إما في أوله أو في وسطه، أو في آخره، كيفما أردت، فمهما فعلت فقد امتثلت إيجابي» فهذا معقول.

ولا يخلو:

إما أن يقال لم يوجب شيئاً - أصلاً -.

أو أوجب شيئاً مضيقاً.

وهما محالان.

فلم يبق إلا أنه أوجب موسعاً.

١ـ وهذا مقتضى كلام القائلين بأن الوجوب يتعلق بأول الوقت، وهم بعض الشافعية وبعض الحنفية، وهو ـ أيضاً ـ لازم لقول من يقول: "الوجوب يتعلق بآخر الوقت وهم أكثر العراقيين من مشائخ الحنفية. راجع المعتمد ١٣٦/١، والإحكام للآمدي ٩٩/١، والمحصول ١ـ٢٩٠/٢، وتيسير التحرير ١٩١/٢، وفواتح الرحموت ٧٤/١، وأصول السرخسي ٣١/١.

وأما الشرع: فالإجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال، وأنه مهما صلى كان مؤدياً للفرض، وممتثلاً لأمر الإيجاب، مع أنه لا تضييق.

فإن قيل: حقيقة الواجب «ما لا يسع تركه، بل يعاقب عليه» والصلاة والخياطة إن أضيف إلى آخر الوقت، فيعاقب على تركه، فيكون وجوبه في آخر الوقت، أما قبله، فيتخير بين فعله وتركه، وفعله خير من تركه، وهذا حد الندب.

قلنا: كشف الغطاء عن هذا:

أن الأقسام في العقل(١) ثلاثة:

- فعل لا يعاقب على تركه - مطلقاً - وهو الندب.
- وفعل يعاقب على تركه - مطلقاً - وهو الواجب.
- وفعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولكن لا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت.

وهذا قسم ثالث، فيفتقر إلى عبارة ثالثة، وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب، فأولى الألقاب به «الواجب الموسع» أو «الندب الذي لا يسع تركه».

وقد وجدنا الشرع يسمي هذا القسم «واجباً» بدليل: انعقاد الإجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلاة، وعلى أنه يثاب على فعله ثواب الفرض، لا ثواب الندب.

١ـ د: الفعل.

فإذاً: الأقسام الثلاثة لا ينكرها العقل، والنزاع يرجع إلى اللفظ، والذي ذكرناه أولى.

فإن قيل: ليس هذا قسماً ثالثاً، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب، إذ يجوز تركه، وبالإضافة إلى آخر الوقت حتم[1]، إذ لا يسع تأخيره عنه. وقولكم «إنه [ينوي الفرض» فمسلم، لكنه فرض، بمعنى: أنه يصير فرضاً، كمعجل الزكاة][2] ينوي فرض الزكاة، ويثاب[3] ثواب معجل الفرض، لا ثواب الندب، ولا ثواب الفرض الذي ليس بمعجل.

قلنا: قولكم «إنه بالإضافة إلى أول الوقت يجوز تأخيره، فهو ندب» خطأ إذ ليس هذا حد الندب، بل الندب: «ما يجوز تركه مطلقاً»، وهذا لا يجوز تركه إلا بشرط، وهو الفعل[4] بعده، أو العزم على الفعل، وما جاز تركه ببدل وشرط، فليس بندب.

بدليل: ما لو أُمِرَ بالإعتاق، فإنه ما من عبد إلا ويجوز له ترك إعتاقه، لكن بشرط أن يعتق عبداً آخر، وكذلك خصال الكفارة، ما

١ـ نهاية ٣٩/ب من ص.

٢ـ د: يثاب ثواب الفرض، فمسلم، لكنه فرض بمعنى: أن مصيره إلى الفرضية، كتعجيل الزكاة في حق معجل الزكاة. ص: ينوي الفرض، فمسلم، لكنه فرض، بمعنى أن مصيره إلى الفرضية، كمعجل الزكاة.

٣ـ ص: وينال.

٤ـ نهاية ٣٧/أ من د.

من واحدة إلا ويجوز تركها، لكن ببدل، ولا يكون ندباً ، بل كما يسمى ذلك «واجباً مخيراً»، يسمى هذا «واجباً غير مضيق».

وإذا كان حظ المعنى متفقاً عليه، وهو الإنقسام إلى الأقسام الثلاثة، فلا معنى للمناقشة، وما جاز تركه - بشرط - يفارق ما لا يجوز[1] تركه مطلقاً ، وما يجوز تركه مطلقاً ، فهو قسم ثالث.

وأما ما ذكرتموه من «أنه تعجيل للفرض، فلذلك سمي «فرضاً» فمخالف للإجماع، إذ يجب فيه التعجيل في الزكاة، وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت إلا ما نواه في آخره، ولم يفرقوا - أصلاً - وهو مقطوع به.

فإن قيل: قد قال قوم: «يقع نفلاً، ويسقط الفرض عنده»[2].

وقال قوم: «يقع موقوفاً ، فإن بقي - بنعت المكلفين - إلى آخر الوقت تبين وقوعه «فرضاً»، وإن مات أو جُنَّ وقع «نفلاً»»[3].

قلنا: لو كان يقع نفلاً، لجاز بنية النفل، بل استحال وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلاً، إذ النية قصد يتبع العلم.

والوقف باطل، إذ الأمة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت، بعد الفراغ من الصلاة، مات مؤدياً فرض الله - تعالى -

---

١- نهاية ٦٩ من م.

٢- نسب صاحب فواتح الرحموت هذا الرأي إلى بعض الحنفية العراقيين.. فراجعه في ٧٤/١، وراجع أصول السرخسي ٣١/١، وكشف الأسرار ٢١٩/١.

٣- وهو مروي عن أبي الحسن الكرخي من الحنفية.. المراجع السابقة.

كما نواه وأداه، إذ قال: «نويت أداء فرض الله - تعالى -».

فإن قيل: بنيتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو «العزم على الامتثال أو الفعل»، وليس كذلك، فإن الواجب المخير: «ما خير فيه بين شيئين»، كخصال الكفارة، وما خير في الشرع بين فعل الصلاة والعزم، ولأن مجرد قوله «صل في هذا الوقت» ليس فيه تعرض للعزم، فإيجابه زيادة على مقتضى الصيغة، ولأنه لو غفل وخلا عن العزم ومات في وسط الوقت لم يكن عاصياً.

قلنا: أما قولكم: «لو ذهل لا يكون عاصياً» فمسلم، وسببه: أن الغافل[1] لا يكلف، أما إذا لم يغفل عن الأمر، فلا يخلو عن العزم[2] إلا بضده، وهو العزم على الترك - مطلقاً -، وذلك حرام، وما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب.

فهذا الدليل قد دل على وجوبه، فإن لم يدل عليه مجرد الصيغة - من حيث وضع اللسان - [فقد دل عليه دليل العقل][3]، ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة.

فإذاً: يرجع حاصل الكلام إلى أن الواجب الموسع كالواجب المخير بالإضافة إلى أول الوقت وبالإضافة إلى آخره - أيضاً -، فإنه لو أخلي عنه في آخره لم يعص إذا كان قد فعل في أوله[4].

١ـ د: العاقل.

٢ـ نهاية ٤٠/أ من ص.

٣ـ ساقطة من ص، م.

٤ـ نهاية ٣٧/ب من د.

(مسألة)

إذا مات في أثناء وقت الصلاة فجأة، بعد العزم على الامتثال، لا يموت[1] عاصياً.

وقال بعض من أراد تحقيق معنى الوجوب: إنه يعصي[2].

- وهو خلاف إجماع السلف، فإنا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال، أو بعد [انقضاء][3] مقدار ركعتين من أول الصبح، وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير، لا سيما إذا اشتغل بالوضوء، أو نهض إلى المسجد، فمات في الطريق.

بل محال أن يعصي وقد جوز له التأخير، فمن فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته!.

فإن قيل: جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة.

قلنا: هذا محال، فإن العاقبة مستورة عنه، فإذا سألنا وقال: «العاقبة مستورة عني، وعلي صوم يوم، وأنا أريد أن أؤخره إلى غد، فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة، أم أعصي بالتأخير؟» فلابد

١ـ م: يكون.

٢ـ في البرهان ٢٤٠/١. قال الجويني: وقد ذهب إلى ذلك شرذمة من الأصحاب اهـ. وراجع ـ أيضاً ـ روضة الطالبين ١٨٣/١، والفوائد والقواعد الأصولية ص٧٦.

٣ـ ساقطة من ص، د.

له من جواب.

فإن قلنا: «لا يعصي»، فلم أثم بالموت الذي[1] ليس إليه!.

وإن قلنا: يعصي»، فهو خلاف الإجماع في الواجب الموسع.

وإن قلنا: «إن كان في علم الله - تعالى - أنك تموت قبل الغد، فأنت عاص، وإن كان في علمه أنك تحي، فلك التأخير» فيقول: «وما يدريني ماذا في علم الله، فما فتواكم في حق الجاهل» فلابد من الجزم بالتحليل أو التحريم.

فإن قيل: فإن جاز تأخيره - أبداً -، ولا يعصي إذا مات، فأي معنى لوجوبه!.

قلنا: تحقيق الوجوب بأنه لم يجز التأخير إلا بشرط العزم، ولا يجوز العزم على التأخير إلا إلى مدة يغلب على ظنه البقاء إليها، كتأخيره الصلاة من ساعة إلى ساعة. وتأخيره الصوم من يوم إلى يوم، مع العزم على التفرغ له في كل وقت[2]، وتأخيره الحج من سنة إلى سنة.

فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهراً، والشيخ الضعيف على التأخير سنين، وغالب ظنه أنه [لا يبقى][3] إلى تلك المدة - عصى بهذا التأخير، وإن لم يمت ووفق للعمل،

١- نهاية ٧٠ من م.

٢- نهاية ٤٠/ب من ص.

٣- م: لا يعيش.

لكنه مأخوذ بموجب ظنه، كالمعزِّر إذا ضرب ضرباً يهلك، أو قاطع سِلعَةٍ[1] وغالب ظنه الهلاك - أثم وإن سَلِمَ.

ولهذا قال أبو حنيفة: لا يجوز تأخير الحج، لأن البقاء إلى سنة لا يغلب على الظن[2].

وأما تأخير الصوم والزكاة إلى شهر وشهرين فجائز، لأنه لا يغلب على الظن الموت إلى تلك المدة.

والشافعي - رحمه الله - يرى البقاء إلى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح، دون الشيخ والمريض[3].

ثم المعزر إذا فعل ما غالب ظنه السلامة، فهلك، ضمن، لا لأنه أثم، لكن لأنه أخطأ في ظنه، والمخطيء ضامن غير آثم.

١ـ من معاني (السِّلعة): "الغدة تظهر بين الجلد واللحم" وقد تكون من حمصة إلى بطيخة. فإذا كان المراد بما في الكتاب هذا فمعناه: أن من أراد استئصال هذه الغدة وهو يظن هلاك من به بسبب الاستئصال أثم. وربما كان المراد بالسلعة السَّلع: الشق في الجبل، راجع لسان العرب ١٦٠/٨.

٢ـ في بدائع الصنائع ١٠٨١/٣: "لو أخره عن السنة الأولى. وقد يعيش إلى السنة الثانية وقد لا يعيش، فكان التأخير عن السنة تفويتاً له للحال، ففي إداركه السنة الثانية شك، فلا يرتفع الفوات الثابت للحال بالشك، والتفويت حرام".

٣ـ الذي اعتمد عليه الشافعي في جواز التأخير هو فعل الرسول ﷺ ـ حيث أخر من سنة ست من الهجرة ـ وهي سنة فرض الحج ـ إلى سنة عشر منها. كذا في الأم ١١٨/٢، ومختصر المزني ص٦٢، المجموع للنووي ١٠٢/٧. وفيه ذكر: إذا خشي المكلف العضب، فالصحيح عند الشافعية أن الواجب الموسع لا يجوز تأخيره إلا بشرط أن يغلب على الظن السلامة إلى وقت فعله، وهو مفقود في الذي يخشى العضب اهـ ـ بتصرف ـ.

(مسألة)

اختلفوا في: أن ما لا يتم الواجب إلا به، هل يوصف بالوجوب(١)؟.

والتحقيق في هذا: أن هذا ينقسم إلى:

- ما ليس إلى المكلف: كالقدرة على الفعل، وكاليد في الكتابة، وكالرجل في المشي.

فهذا لا يوصف بالوجوب، بل عدمه يمنع الإيجاب - إلا على مذهب من يجوز(٢) تكليف ما لا يطاق -.

وكذلك تكليف حضور الإمام الجمعة، وحضور تمام العدد، فإنه ليس إليه، فلا يوصف بالوجوب، بل يسقط - بتعذره - الواجب.

- وأما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم إلى:

- الشرط الشرعي:

- [وإلى](٣) الحسي.

[والشرط](٤) الشرعي(٥)، كالطهارة في الصلاة، يجب وصفها

١ـ نسب الآمدي الخلاف في هذه المسألة إلى بعض الأصوليين حيث قالوا بأن ما لا يتم الواجب إلا به وهو مقدور للمكلف ليس بواجب.. فراجع الإحكام ٨٤/١، وراجع ـ أيضاً ـ البرهان ٢٥٧/١، ونهاية السول ١٩٧/١. وفي المسألة تفصيلات كثيرة، تراجع في جمع الجوامع (مع العطار) ٢٥٠/١، المحصول ١ـ٣١٧/٢، المعتمد ١٠٢/١، والإبهاج شرح المنهاج ١٠٩/١.

٢ـ نهاية ٣٨ب من د.

٣ـ ساقطة من ص.

٤ـ ساقطة من م.

٥ـ م: فالشرعي.

بالوجوب عند وجوب الصلاة، فإن إيجاب الصلاة إيجاب لما يصير به الفعل صلاة.

وأما الحسي، فكالسعي إلى الجمعة، وكالمشي إلى الحج، وإلى مواضع المناسك، فينبغي أن يوصف - أيضاً - بالوجوب، إذ أمْرُ البعيد عن البيت بالحج أمر بالمشي إليه - لا محالة -، وكذلك إذا وجب غسل الوجه، ولم يمكن إلا بغسل جزء من الرأس، وإذا وجب الصوم، ولم يمكن إلا بإمساك جزء [من الليل](١) قبل الصبح(٢)، فيوصف ذلك بالوجوب.

ونقول: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به - وهو فعل المكلف - فهو واجب.

وهذا أولى من أن نقول: «يجب التوصل إلى(٣) الواجب بما ليس بواجب» إذ قولنا: «يجب فعل ما ليس بواجب» متناقض، وقولنا: «ما ليس بواجب صار واجباً» غير متناقض، فإنه واجب، لكن الأصل وجب بالإيجاب، قصداً [إليه](٤)، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود، وقد وجب كيفما كان، وإن كان علة وجوبه(٥) غير علة وجوب المقصود.

١- ساقطة من ص، د.

٢- ص: الفجر.

٣- نهاية ٧١ من م.

٤- ساقطة من ص، د.

٥- نهاية ٤١/ب من ص.

فإن قيل: لو كان واجباً لكان مقدراً، فما المقدار الذي يجب غسله من الرأس وإمساكه من الليل.

قلنا: [قدر يمكن](١) التوصل به إلى الواجب، وهو غير مقدر، بل يجب مسح الرأس، ويكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم، وهو غير مقدر، فكذلك الواجب أقل ما يمكن به غسل الوجه، وهذا التقدير كاف في الوجوب.

فإن قيل: لو كان واجباً، لكان يثاب على فعله، ويعاقب على تركه، [وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس، بل من غسل الوجه](٢)، وتارك الصوم لا يعاقب على ترك الإمساك - ليلاً -.

قلنا: ومن أنبأكم بذلك، [ومن أين](٣) عرفتم أن ثواب البعيد عن البيت لا يزيد على ثواب القريب في الحج، وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه، وإن كان بطريق التوصل.

وأما العقاب، فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء، وليس يتوزع على أجزاء الفعل، فلا معنى لإضافته إلى التفاصيل(٤).

فإن قيل: لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه، لم يعاقب!

قلنا: [هذا مسلم](٥)، لأنه إنما يجب على العاجز، أما القادر، فلا وجوب [عليه](٦).

١ـ م، د: قد وجب.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ ص، د: وبم.

٤ـ د: التفصيل.

٥ـ ساقطة من ص، د.

٦ـ ساقطة من د.

(مسألة)

قال قائلون: إذا اختلطت منكوحة بأجنبية، وجب الكف عنهما(١)، لكن الحرام هو الأجنبية، والمنكوحة حلال، [ويجب الكف عنها](٢).

- وهذا متناقض، بل ليس الحرمة والحل وصفاً ذاتياً لهما، بل هو(٣) متعلق بالفعل، فإذا حرم فعل الوطء فيهما، فأي معنى لقولنا «وطء المنكوحة حلال [ووطء الأجنبية حرام](٤)» بل هما حرامان، إحداهما بعلة الأجنبية، والأخرى بعلة الاختلاط بالأجنبية، فالاختلاف في العلة لا في الحكم.

وإنما وقع هذا - في الأوهام - من حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالعجز والقدرة والسواد والبياض والصفات الحسية، وذلك وهم نبهنا عليه، إذ ليست الأحكام صفاتاً للأعيان - أصلاً -.

بل نقول: إذا اشتبهت رضيعة بنساء بلدة، [فإذا](٥) نكح(٦)

١- تراجع هذه المسألة في نهاية السول ٢١٢/١، وجمع الجوامع (مع العطار) ٢٥٥/١، الإبهاج شرح المنهاج ١١٤/١.

٢- د: لكن يجب الكف عنها، ص: لكن يجب الكف عنهما.

٣- نهاية ٣٨/ب من د.

٤- ساقطة من د.

٥- ساقطة من م.

٦- م: فنكح.

واحدة حلت، واحتمل أن تكون هي الرضيعة - في علم الله - تعالى -.

ولا نقول إنها ليست في علم الله - تعالى - زوجة له، إذ لا معنى للزوجة إلا من حل وطؤها [بنكاح](1)، وهذه قد حل وطؤها، فهي حلال [له](2) عنده وعند الله - تعالى -.

ولا نقول هي حرام عند الله - تعالى - وحلال عنده في ظنه، بل(3) إذا ظن [بها الحل](4)، فهي حلال عند الله - تعالى - أيضاً -.

وسيأتي تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين.

أما إذا قال لزوجتيه: «إحداكما طالق».

- فيحتمل أن يقال: يحل وطؤهما، والطلاق غير واقع، لأنه لم يعين له محلاً، فصار كما إذا باع أحد عبديه.

- ويحتمل(5) أن يقال: حرمتا جميعاً، فإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق، ثم عليه التعيين، وإليه ذهب أكثر الفقهاء(6).

1- ساقطة من د.

2- ساقطة من م.

3- نهاية 41/ب من ص.

4- م: الحل، د: الحلال.

5- نهاية 72 من م.

6- وخالف المالكية في ذلك، فأوقعوا الطلاق على المرأتين، وليس له التعيين، وهو المشهور من مذهبهم.. راجع المسألة في الأشباه والنظائر للسيوطي ص119، والمغني 496/7، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير 402/2، المعيار المعرب 351/4، والمبسوط

والمتبع في ذلك موجب ظن المجتهد .

أما المصير إلى أن إحداهما محرمة(١)، والأخرى منكوحة - كما توهموه في اختلاط المنكوحة بالأجنبية،فلا ينقدح - ها هنا -، لأن [ذلك](٢) جهل من الآدمي عرض بعد التعيين، وأما هنا فليس متعيناً في نفسه، بل يعلمه الله - تعالى - مطلقاً لإحداهما لا بعينها .

فإن قيل: إذا وجب عليه التعيين، فالله - تعالى - يعلم ما سيعينه، فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علم الله - تعالى -، وإنما هو مشكل علينا .

قلنا : الله - تعالى - يعلم الأشياء على ما هي عليه، فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله متعيناً ، بل يعلمه قابلاً للتعيين، إذا عينه المطلق، ويعلم أنه سيعين زينب - مثلاً - فيتعين الطلاق بتعيينه إذا عين، لا قبله.

وكذلك نقول في الواجب المخير: الله - تعالى - يعلم ما سيفعله العبد من خلال الكفارة ، ولا يعلمه واجباً بعينه، بل واجباً غير معين في الحال، ثم يعلم صيرورته متعيناً بالتعيين.

بدليل: أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعيين،

للسرخسي ١٣٧/٦، وتكملة المجموع ٢٤٦/١٧.

١ـ ص: مطلقة.

٢ـ ساقطة من ص.

فيعلم الوجوب والطلاق على ما هو [عليه][1] من عدم التعيين.

*　　*　　*

*　　*

*

١ـ ساقطة من ص.

(مسألة)

اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود، كمسح الرأس، والطمأنينة في الركوع [والسجود](١)، ومدة(٢) القيام.

أنه إذا زاد على أقل الواجب، هل توصف الزيادة بالوجوب؟

فلو مسح جميع الرأس، هل يقع فعله - بجملته - واجباً، أو الواجب الأقل، والباقي ندب؟(٣).

فذهب قوم: إلى أن الكل يوصف بالوجوب، لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر في نفسه أمر واحد، وهو أمر إيجاب، ولا يتميز البعض من البعض، فالكل امتثال(٤).

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ص: حد.

٣ـ نهاية ٣٩/أ من د.

٤ـ نقل المطيعي في حاشيته على نهاية السول: أن الصحيح من مذهب الحنفية: أن القدر الزائد على ما يتأدى به الواجب من هذا القسم إن كان داخلاً في مدلول النص الذي اقتضى الوجوب ـ فهو واجب، كما لو قرأ في الصلاة أكثر مما يتأدى به الواجب، وكذا يقال في تطويل الركوع وتطويل السجود والقيام. وإن كان النص الذي اقتضى الوجوب لا يشمل الزائد.. كما في مسح الرأس وغسل ما فوق الكعبين ـ فهو تطوع.. ويثاب ثواب التطوع. راجع سلم الوصول لشرح نهاية السول· للمطيعي ٢١٨/١، والمحصول ١ـ٣٣٠/٢. وقد عسر علي تحقيق مذهب الحنفية من كتبهم لعدم وجود فهارس مفصلة لها.

والأولى أن يقال: الزيادة على الأقل ندب، فإنه لم يجب إلا أقل ما ينطلق عليه الاسم، وهذا في الطمأنينة والقيام وما وقع متعاقباً أظهر، وكذلك المسح إذا وقع متعاقباً، وما وقع من جملته[1] معاً.

وإن كان لا يتميز بعضه من بعض بالإشارة والتعيين، فيعقل[2] أن يقال: قدر الأقل منه واجب، والباقي ندب، وإن لم يتميز - بالإشارة - المندوب عن الواجب، لأن الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها - مطلقاً - من غير شرط بدل، فلا يتحقق فيه حد الوجوب.

١- نهاية ٤٢/ب من ص.

٢- م: فيحتمل.

(مسألة)

الوجوب يباين الجواز والإباحة - بحده -.

فلذلك [قلنا][1]: يقضى بخطأ من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز.

بل الحق: أنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة، وصار الوجوب - بالنسخ - كأن لم يكن.

فإن قيل: كل واجب فهو جائز وزيادة، إذ الجائز ما لا عقاب على فعله، والواجب - أيضاً - لا عقاب على فعله، [وهو معنى الجواز][2]، فإذا نسخ الوجوب، فكأنه أسقط[3] العقاب على تركه، فيبقى سقوط العقاب على فعله، وهو معنى الجواز.

قلنا: هذا كقول القائل: «كل واجب فهو ندب وزيادة، فإذا نسخ الوجوب بقي الندب»، ولا قائل به.

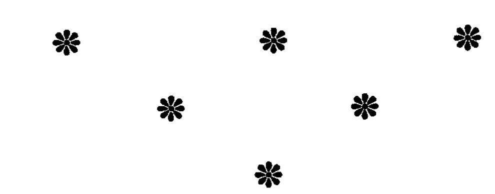
ولا فرق بين الكلامين، وكلاهما وهم، بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز؛ فإن حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك، والتساوي بينهما بتسوية الشرع، وذلك منفي عن الواجب.

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ٧٣ من م.

وذكر هذه المسألة(١) - ها هنا - أولى من ذكرها في كتاب النسخ، فإنه نظر في حقيقة الوجوب والجواز، لا في حقيقة النسخ.



١- تراجع هذه المسألة في المحصول ١-٣٤٢/٢، ونهاية السول ٢٣٦/١، والإبهاج ١٣٦/١، ويبدو من كلام الأصوليين أن الغزالي هو رافع راية المعارضة في هذه المسألة حيث يقول بأن الوجوب إذا نسخ لم يدل ذلك على جواز الفعل المنسوخ.

(مسألة)

كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز.

فافهم: أن الجائز لا يتضمن الأمر.

وأن المباح غير مأمور به، لتناقض حديهما - كما سبق - خلافاً للبلخي، فإنه قال: «المباح مأمور به، لكنه دون الندب، كما أن الندب مأمور به، لكنه دون الواجب(١)».

- وهو(٢) محال، إذ الأمر اقتضاء وطلب، والمباح غير مطلوب، بل مأذون فيه ومطلق له، فإن استعمل لفظ الأمر في الإذن، فهو تجوز(٣).

فإن قيل: ترك الحرام واجب، والسكون المباح يترك [به الحرام من](٤) الزنا والسرقة، والسكوت المباح أو الكلام المباح يترك به الكفر والكذب، وترك الكفر [والكذب](٥) والزنا مأمور به،

١ـ المباح مأمور به: تجمع كتب الأصول على نسبة هذا الرأي إلى الكعبي المعتزلي، وقد حاولت أن أجد في كتب المعتزلة ـ في أصول الفقه ـ هذه النسبة فلم أتمكن منه، ويمكن الاطلاع على ذلك في الإحكام للآمدي ٩٥/١، تيسير التحرير ٢٢٦/٢، شرح العضد على ابن الحاجب ٦/٢.

٢ـ م: وهذا.

٣ـ ص: مجاز.

٤ـ ساقطة من ص، و د: به.

٥ـ ساقطة من ص، د.

[دل أن المباح مأمور به](1).

قلنا: قد يترك بالندب حرام: فليكن واجباً، وقد يترك بالحرام حرام آخر، فليكن الشيء الواحد واجباً حراماً، وهو تناقض.

ويلزم هذا على مذهب من زعم: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بأحد(2) أضداده.

بل يلزم عليه كون الصلاة حراماً(3)، إذا تحرم بها من ترك الزكاة الواجبة، لأنه أحد أضداد الواجب.

وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء، لكنهم لم يقولوا به.

فإن قيل: فالمباح هل يدخل تحت التكليف؟ وهل هو من التكاليف؟

قلنا: إن كان التكليف عبارة عن: «طلب ما فيه كلفة» فليس ذلك في المباح.

وإن أريد به: ما عرف من جهة الشرع إطلاقه والإذن فيه»، فهو تكليف.

وإن أريد به: «أنه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع»، فقد كلف ذلك، لكن لا بنفس الإباحة، بل بأصل الإيمان، وقد سماه

1- ساقطة من م، ص.

2- نهاية ٤٢/ب من ص.

3- نهاية ٣٩/ب من د.

الأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله - «تكليفاً» بهذا التأويل الأخير، وهو بعيد، مع أنه نزاع في اسم(1).

فإن قيل: فهل المباح حسن؟

قلنا: إن كان الحسن عبارة «عما لفاعله أن يفعله»، فهو حسن.

وإن كان عبارة: «عما أمر بتعظيم فاعله، والثناء عليه، أو وجب اعتقاد استحقاقه للثناء» - والقبيح «ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب» - فليس بحسن.

واحترزنا باعتقاد الاستحقاق عن معاصي الأنبياء، فقد دل الدليل على وقوعها منهم، ولم يؤمر بإهانتهم وذمهم، لكنا نعتقد استحقاقهم لذلك، مع(2) تفضل الله - تعالى - بإسقاط المستحق، من حيث أمرنا بتعظيمهم والثناء عليهم.

1ـ تراجع المسألة في الإحكام للآمدي ٩٦/١، والمحصول ١ـ٣٥٧/٢. والأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم فقيه شافعي، أصولي. له رسالة في أصول الفقه ـ مفقودة ـ ت ٤١٨هـ. راجع الفتح المبين ٢٢٩/١، طبقات الشافعية الكبرى ٢٥٦/٤.

2ـ نهاية ٧٤ من م.

(مسألة)

المباح من الشرع.

وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه ليس من الشرع، إذ معنى المباح: «رفع الحرج عن الفعل والترك»، وذلك ثابت قبل السمع(١).

فمعنى إباحة الشرع شيئاً: أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع، ولم يغير [حكمه](٢)، وكأن(٣) ما لم(٤) يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي، فيعبر عنه بالمباح.

- وهذا له غور.

وكشف الغطاء [عنه](٥): أن الأفعال ثلاثة أقسام:

- قسم بقي على الأصل، فلم يرد فيه [من](٦) الشرع تعرض، لا بصريح اللفظ، ولا بدليل من أدلة السمع.

فينبغي أن يقال: استمر فيه ما كان، ولم يتعرض له السمع، فليس فيه حكم.

١ـ هذا المعنى مفهوم من كلام القاضي عبد الجبار في كتابه المغني ١٧/١٤٥.

٢ـ ساقطة من ص.

٣ـ م: وكل.

٤ـ ص: ما لا.

٥ـ ساقطة من ص، د.

٦ـ ص: عن، د: للشرع.

- وقسم صرح الشرع فيه بالتخيير. وقال: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه.

فهذا خطاب، والحكم لا معنى له إلا الخطاب، ولا سبيل إلى إنكاره، وقد ورد.

- وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير، لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه، فقد عرف بدليل (١) السمع (٢)، ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج [عن فاعله](٣)، وبقاؤه على النفي الأصلي.

فهذا فيه نظر، إذ اجتمع عليه دليل العقل والسمع.

وفي الطرفين الآخرين - أيضاً - نظر، إذ يمكن أن يقال: قول الشارع «إن شئت فقم، وإن شئت فاقعد» ليس [فيه تجديد](٤) حكم، بل هو تقرير للحكم السابق.

ومعنى تقريره: أنه ليس يغير أمره، بل يتركه على ما هو عليه(٥)، فليس ذلك أمراً حادثاً بالشرع، فلا يكون شرعياً ..

وأما الطرف الآخر- وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل -

١ـ نهاية ٢٣/أ من ص.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ ص، د: عنه.

٤ـ م: بتجديد.

٥ـ نهاية ٤٠/أ من د.

فيمكن - أيضاً - إنكاره، بأن يقال: قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل، ولا طلب ترك، فالمكلف فيه مخير.

وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال، فلا يبقى فعل إلا مدلولاً عليه من جهة الشرع، فتكون إباحته من جهة الشرع[1]، [وإلا عورض أن الإباحة من جهة الشرع][2] تقرير لا تغيير، وليس من التقرير تجديد أمر، بل بيان أنه لم يجدد فيه أمراً، بل كف عن التعرض له.

وسيأتي لهذا تحقيق في مسألة «إقامة الدليل على النافي».

١ـ د: السمع.

٢ـ ساقطة من د.

(مسألة)

المندوب مأمور به - وإن لم يكن المباح مأموراً به -؛ لأن الأمر اقتضاء وطلب، والمباح غير مقتضى، أما المندوب فإنه مقتضى، لكن مع إسقاط الذم عن تاركه، والواجب مقتضى، لكن مع ذم تاركه إذا تركه مطلقاً، أو تركه وبدله.

وقال قوم: المندوب غير داخل تحت الأمر(١).

- وهو فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه شاع في لسان العلماء أن الأمر ينقسم إلى: أمر إيجاب، وأمر استحباب، وما شاع أنه ينقسم إلى أمر إباحة وأمر إيجاب، مع أن صيغة الأمر قد تطلق لإرادة الإباحة كقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾(٢)، ﴿فإذا(٣) قضيت الصلاة فانتشروا﴾(٤) ﴿فإذا طعمتم فانتشروا﴾(٥).

١- وبهذا القول قال الكرخي وأبو بكر الرازي - الجصاص - من أصحاب أبي حنيفة - فقالا: إن هذا لا يسمى أمراً حقيقة، وإن كان الاسم يتناوله مجازاً" وكذلك قال به بعض الشافعية. راجع أصول السرخسي ١٤/١، فواتح الرحموت ١١١/١، تيسير التحرير ٢٢٢/٢، الإحكام للآمدي ٩١/١، وشرح العضد على ابن الحاجب ٥/١.

٢- سورة المائدة آية (٢).

٣- نهاية ٧٥ من م.

٤- سورة الجمعة ، آية (١٠) وهذه الآية ساقطة من ص، د.

٥- سورة الأحزاب آية (٥٣) وهذه الآية ساقطة من م.

الثاني: أن فعل المندوب طاعة - بالاتفاق -، وليس طاعة لكونه مراداً، إذ الأمر - عندنا - يفارق الإرادة، ولا لكونه موجوداً، أو حادثاً، أو لذاته، أو صفة نفسه، إذ يجري ذلك في المباحات، ولا لكونه مثاباً عليه، فإن المأمور - وإن لم يثب ولم يعاقب - إذا امتثل كان مطيعاً، وإنما الثواب للترغيب في الطاعة، ولأنه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته، ولا يخرج عن كونه مطيعاً.

فإن قيل: الأمر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه، والندب مقرون بتجويز الترك والتخيير فيه، وقولكم: «إنه يسمى مطيعاً» يقابله «أنه لو ترك لا يسمى عاصياً»(١).

قلنا: الندب اقتضاء جازم لا تخيير فيه، لأن التخيير عبارة عن التسوية، فإذا رجح [جهة](٢) الفعل بربط الثواب به، ارتفعت التسوية والتخيير فيه، وقد قال تعالى في المحرمات أيضاً ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾(٣).

فلا ينبغي أن يظن أن الأمر اقتضاء جازم، بمعنى أن الشرع يطلب منه شيئاً لنفسه بل يطلب منه [لما](٤) فيه [من](٥) صلاحه،

١ـ نهاية ٤٣/ب من ص.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ سورة الكهف، آية (٢٩).

٤ـ ساقطة من ص.

٥ـ ساقطة من ص.

والله - تعالى - يقتضي من عباده ما فيه صلاحهم[1]، ولا يرضى الكفر لهم، وكذلك يقتضي الندب لنيل الثواب، ويقول: الفعل والترك سيان بالإضافة إلي، أما في حقك فلا مساواة، ولا خيرة، إذ في تركه ترك صلاحك وثوابك، فهو[2] اقتضاء جازم.

وأما قولهم: «إنه لا يسمى عاصياً»، فسببه أن العصيان إسم ذم، وقد أسقط الذم عنه.

نعم، يسمى «مخالفاً وغير ممتثل»، كما يسمى فاعله «موافقاً ومطيعاً».

* * *
* *
*

١ـ د: صلاح لهم.

٢ـ د: فهذا، وهو نهاية ٤٠/ب من د.

(مسألة)

إذا عرفت : أن الحرام ضد الواجب، لأنه المقتضى تركه.

والواجب هو المقتضى فعله.

فلا يخفى عليك: أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجباً حراماً ، طاعة معصية.

لكن، ربما تخفى عليك حقيقة الواحد .

فالواحد ينقسم إلى:

- واحد بالنوع.

- وإلى واحد بالعدد .

أما الواحد بالنوع، كالسجود - مثلاً - فإنه نوع واحد من الأفعال، فيجوز أن ينقسم إلى الواجب والحرام، ويكون انقسامه بالأوصاف والإضافات، كالسجود لله - تعالى - والسجود للصنم، إذ أحدهما واجب، والآخر حرام، ولا تناقض.

وذهب بعض المعتزلة[1] إلى: أنه متناقض، فإن السجود نوع واحد ، مأمور به، فيستحيل أن ينهى عنه، بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم، لا بنفس السجود .

- وهذا خطأ فاحش، فإنه إذا تغاير متعلق الأمر والنهي لم يتناقض، والسجود للصنم غير السجود لله - تعالى -؛ لأن اختلاف

١- وهو رأي أبي هاشم الجبائي راجع المغني ١٠٤/٨-١٠٥، البرهان ٣٠٤/١.

الإضافات والصفات يوجب المغايرة، إذ الشيء لا يغاير نفسه.

والمغايرة:

تارة تكون باختلاف النوع.

وتارة باختلاف الوصف.

وتارة باختلاف الإضافة.

وقد قال الله - تعالى - : ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله﴾(١) وليس المأمور به هو المنهي عنه.

والإجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص(٢) بنفس السجود والقصد - جميعاً -.

فقولهم «إن السجود نوع واحد» لا يغني مع انقسام هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد(٣)، إذ مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله - تعالى -، واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية الرافعة للتضاد، فإن التضاد إنما يكون بالإضافة إلى واحد، ولا وحدة مع المغايرة(٤).

١ـ سورة فصلت، آية (٣٧).

٢ـ نهاية ٧٦ من م.

٣ـ نهاية ٤٤/أ من ص.

٤ـ م: التغاير.

(مسألة)

ما ذكرناه في الواحد بالنوع ظاهر.

أما الواحد بالتعيين، كصلاة زيد في دار مغصوبة من عمرو، فحركته في الصلاة فعل واحد بعينه، هو مكتسبه ومتعلق قدرته.

فالذين سلموا في النوع الواحد، نازعوا(١) - ها هنا - فقالوا: لا تصح هذه الصلاة؛ إذ يؤدي القول بصحتها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً، وهو متناقض.

فقيل لهم: هذا خلاف إجماع السلف، فإنهم ما أمروا الظلمة - عند التوبة - بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة، مع كثرة وقوعها، ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الأراضي المغصوبة.

فأشكل الجواب على القاضي أبي بكر - رحمه الله - فقال:

١ـ نسب الجويني في البرهان ٢٨٤/١ هذا الرأي لأبي هاشم وأتباعه والذي ذكره القاضي عبد الجبار في المغني ١٣٦/١٧ أن الذي يختاره شيوخ المعتزلة أن النهي لا يقتضي الفساد. وهذا داخل فيه، حيث ضرب مثالا لإزالة النجاسة بالماء المغصوب وجعله مجزياً وقال: والقول في نظائره مثله في هذا الباب. أما أبو هاشم: فرأيه في الواحد بالنوع يقتضي أن لا يصحح الصلاة في الدار المغصوبة. وفي طبقات المعتزلة ـ في ترجمة أبي هاشم ـ ذكر مناظرة وقعت بينه وبين أبي الحسن الكرخي وقد أنكر الكرخي قول أبي هاشم وأبيه في الصلاة في الدار المغصوبة. راجع الطبقات ص٣٠٧. وعدم صحة الصلاة في الأرض المغصوبة هو رأي الإمام أحمد بن حنبل وأكثر أصحابه... فراجع شرح الكوكب المنير ٣٩١/١، والمغني لابن قدامة ٥٦/٢.

«يسقط الوجوب عندها لا بها، بدليل الإجماع، ولا يقع واجباً، لأن الواجب ما يثاب عليه، وكيف يثاب على ما يعاقب عليه، وفعله واحد، هو كون في الدار المغصوبة، وسجوده وركوعه أكوان إختيارية، هو معاقب عليها، ومنهي عنها»(١).

وكل (٢) من غلب عليه الكلام قطع بهذا، نظراً إلى اتحاد أكوانه في كل حالة من أحواله، وأن الحادث [منه أكوان اختيارية، هو معاقب عليها، عاص بها، فكيف يكون](٣) متقرباً بما هو معاقب عليه! ومطيعاً بما هو به عاص [به](٤)!.

وهذا غير مرضي - عندنا -، بل نقول: الفعل، وإن كان واحداً في نفسه، فإذا كان له وجهان متغايران، يجوز أن يكون مطلوباً من أحد الوجهين، مكروها من الوجه الآخر.

وإنما المحال: أن يطلب من الوجه الذي يكره [منه](٥) بعينه.

وفعله من حيث إنه صلاة مطلوب، ومن حيث إنه غصب مكروه، والغصب معقول دون الصلاة، والصلاة معقولة دون الغصب،

١ـ نقل إمام الحرمين في البرهان ٢٨٤/١ رأي القاضي ثم ناقشه فيه.. وراجع ـ أيضاً ـ الإحكام للآمدي ٨٧/١، وشرح العضد ٣/٢، وتيسير التحرير ٢١٩/٢.

٢ـ نهاية ٤١/أ من د.

٣ـ ساقطة من د. ، ص: منه الأكوان لا غير، وهو معاقب عليها، عاص بها، فكيف يكون.

٤ـ ساقطة من م.

٥ـ ساقطة من م، د.

وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد، ومتعلق الأمر والنهي الوجهان المتغايران.

وكذلك يعقل من السيد أن يقول لعبده: «صل اليوم ألف ركعة، وخط هذا الثوب، ولا تدخل هذه الدار، فإن ارتكبت النهي ضربتك، وإن امتثلت الأمر أعتقتك» فخاط الثوب في الدار، وصلى ألف ركعة(١) في تلك الدار، فيحسن من السيد أن يضربه ويعتقه، ويقول: «أطاع بالخياطة والصلاة، وعصى بدخول الدار».

فكذلك فيما نحن فيه، من غير فرق، فالفعل، وإن كان واحداً، فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين، يطلب أحدهما، ويكره الآخر.

ولو رمى سهماً واحداً إلى مسلم، بحيث يمرق إلى كافر، أو إلى كافر، بحيث يمرق إلى مسلم، فإنه يثاب ويعاقب، ويملك سلب(٢) الكافر، ويقتل بالمسلم قصاصاً، لتضمن فعله الواحد أمرين مختلفين.

فإن قيل: ارتكاب المنهي [عنه](٣) إذا أخل بشرط العبادة أفسدها - بالاتفاق -، ونية التقرب بالصلاة شرط، والتقرب بالمعصية محال، فكيف ينوي التقرب!

فالجواب من أوجه:

١ــ نهاية ٤٤/ب من ص.

٢ــ نهاية ٧٧ من م.

٣ــ ساقطة من د.

الأول: أن الإجماع إذا انعقد على صحة هذه الصلاة، [فيعلم به](١) - بالضرورة - أن نية التقرب ليس بشرط، أو نية التقرب بهذه الصلاة ممكنة.

وأبو هاشم(٢) والجبائي(٣) ومن خالف في صحة الصلاة مسبوق بإجماع الأمة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع كثرتها(٤).

وكيف ينكر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الإضافة إلى الله - تعالى -!.

فقال قوم: «لا يجب إلا أن ينوي الظهر أو العصر(٥)، فهو في

١ـ م: فليعلم به، د: فيعلم.

٢ـ وأبو هاشم: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام ... بن أبان ـ مولى عثمان بن عفان ـ ولقبه الجبائي نسبة إلى قرية من قرى البصرة. وهو أحد كبار المعتزلة، ورئيس طائفة الهشامية ـ منهم ـ له آراء خاصة في علم الكلام، وآراء خاصة في علم الأصول. (٢٤٧ـ٣٢١). راجع طبقات المعتزلة ص٣٠٤، الفتح المبين ١/١٧٢.

٣ـ الجبائي: محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة الجبائية. نسبته إلى "جبي" (من قرى البصرة) ولد سنة ٢٣٥ وتوفي ٣٠٣هـ وهو والد أبي هاشم. راجع: طبقات المعتزلة ص٢٨٧، والأعلام ٦/٢٥٦.

٤ـ م: كثرتهم.

٥ـ وهو قول أبي علي بن أبي هريرة وقال: لأن الظهر والعصر لا يكونان في حق هذا ـ يعني: المكلف ـ إلا فرضاً. وذكر النووي أن أبا إسحاق قال: يلزمه تعيين نية الفرضية. لتتميز عن ظهر الصبي وظهر من صلى وحده ثم أدرك جماعة فصلاها معهم. راجع

محل الاجتهاد».

وقد ذهب قوم: إلى أن الصلاة تجب في آخر الوقت، والصبي إذا صلى في أول الوقت، ثم بلغ آخره، أجزأه ولو بلغ في وسط الوقت، مع أنه لا تتحقق الفرضية في حقه(١).

فإن قيل: من نوى الصلاة، فقد تضمنت نيته القربة.

قلنا: إذا صحت الصلاة بالإجماع، واستحال(٢) نية التقرب، فتلغى تلك النية [فتصح، أو يقال](٣): تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يزاحم حق المغصوب منه، فإن الأكوان هي التي تتناول منافع الدار.

ثم كيف يستقيم من المعتزلة هذا، وعندهم: لا يعلم المأمور كونه مأموراً، ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال - كما سيأتي -، فكيف ينوي التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه.

المجموع للنووي ٢٧٨/٣. والأشباه والنظائر للسيوطي ص١٨. "وأما نية الإضافة إلى الله ـ تعالى ـ في سائر العبادات ففيه وجهان، وأصحهما: لا يشترط، لأن عبادة المسلم لا تكون إلا لله، ومقتضى كلام الجمهور القطع بأنها لا تشترط" كذا ذكر النووي في المجموع ٣٣٤/١، ٢٧٩/٣.

١ـ قال النووي في المجموع ١٢/٣: مذهبنا المشهور المنصوص أن الصبي إذا بلغ في أثناء الوقت، وقد صلى، لا يلزمه الإعادة وقال أبو حنيفة ومالك وأحمد: يلزمه إعادة الصلاة دون الطهارة. وقال داود: يلزمه إعادة الطهارة والصلاة. اهـ.

٢ـ نهاية ٤١/ب من د.

٣ـ م: ويصح أن يقال.

الجواب الثاني، - وهو الأصح -: أنه ينوي التقرب بالصلاة، ويعصي بالغصب، وقد بينا انفصال أحدهما عن الآخر، ولذلك يجد المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وإن كان في دار مغصوبة، لأنه لو سكن[1]، ولم يفعل فعلاً، لكان غاصباً في حالة النوم وعدم استعمال القدرة، وإنما يتقرب بأفعاله، وليست تلك الأفعال شرطاً لكونه غاصباً.

فإن قيل: هو في حالة القعود والقيام غاصب بفعله، ولا فعل له إلا قيامه وقعوده، وهو متقرب بفعله، فيكون متقرباً بعين ما هو عاص به.

قلنا: هو من حيث إنه مستوف منافع الدار غاصب، ومن حيث إنه أتى بصورة الصلاة متقرب، كما ذكرناه في صورة الخياطة، إذ قد يعقل كونه غاصباً، [من لا يعلم][2] كونه مصلياً ويعلم كونه مصلياً، [من لا يعلم][3] كونه غاصباً، فهما وجهان مختلفان، وإن كان ذات الفعل واحداً.

الجواب الثالث: هو أنا نقول: بم تنكرون على القاضي - رحمه الله - حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا بها بدليل

١- نهاية ٤٥/أ من ص.

٢- م: ولا يعلم.

٣- م: ولا يعلم.

الإجماع، فسلم(١) أنه معصية، ولكن الأمر لا يدل على الإجزاء إذا أتى بالمأمور، ولا النهي يدل على عدم الإجزاء، بل يؤخذ الإجزاء من دليل آخر - كما سيأتي -!.

فإن قيل: هذه المسألة(٢) اجتهادية أم قطعية؟

قلنا: هي قطعية، والمصيب فيها واحد، لأن من صحح أخذ من الإجماع، وهو قاطع، ومن أبطل أخذ من التضاد، الذي بين القربة(٣) والمعصية، ويدعي كون ذلك محالاً بدليل العقل، فالمسألة قطعية.

فإن قيل: ادعيتم الإجماع في هذه المسألة، وقد ذهب أحمد بن حنبل إلى بطلان هذه الصلاة(٤)، وبطلان كل عقد منهي عنه، حتى البيع وقت النداء يوم الجمعة(٥)، فكيف تحتجون عليه بالإجماع!.

قلنا: الإجماع حجة عليه، إذ علمنا أن الظلمة لم يؤمروا

١- ص، د: ونسلم.

٢- نهاية ٧٨ من م.

٣- ص: الطاعة.

٤- تقدم تحقيق مذهب الإمام أحمد بن حنبل.. وأحمد بن حنبل بن هلال.... بن شيبان. الإمام الفقيه المحدث. مؤسس المذهب الذي ينسب إليه. وكنيته أبو عبد الله، وشهرته تغني عن الإطناب في ترجمته. ولد سنة ١٦٤هـ ببغداد، وتوفي عام ٢٤١هـ. راجع طبقات الحنابلة لأبي يعلى ٥/١، الفتح المبين ١٤٩/١، وفيات الأعيان لابن خلكان ٦٣/١.

٥- راجع المقنع لابن قدامة ص٢٠ حيث بين مذهب الحنابلة وأنهم يبطلون البيع وقت النداء يوم الجمعة لمن وجب عليه صلاة الجمعة.

بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها، مع أنهم لو أمروا به لانتشر.

وإذا أنكر هذا، فيلزمه ما هو أظهر منه، وهو أن لا تحل امرأة لزوجها وفي ذمته دانق ظلم به، ولا يصح بيعه، ولا صلاته، ولا تصرفاته، وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله، لأنه عصى بترك[1] رد المظلمة، ولم يتركها إلا بتزويجه وبيعه وصلاته وتصرفاته، فيؤدي إلى تحريم أكثر النساء، وفوات أكثر الأملاك، وهو خرق للإجماع - قطعاً -، وذلك لا سبيل إليه.

* * *

* *

*

١ـ نهاية ٤٢/أ من د.

(مسألة)

كما يتضاد الحرام والواجب..

فيتضاد(1) المكروه والواجب.

فلا يدخل مكروه تحت الأمر، حتى يكون شيء واحد مأموراً [به](2) مكروهاً، إلا أن تنصرف الكراهة عن ذات المأمور إلى غيره، ككراهة الصلاة في الحمام وأعطان الإبل وبطن الوادي(3)، وأمثاله.

فإن المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل، وفي الحمام [التعرض](4) للرشاش أو لتخبط الشياطين(5)، وفي أعطان

1- نهاية 45/ب من ص.

2- ساقطة من ص، د.

3- النهي عن الصلاة في الحمام رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والحاكم وغيرهم. فراجع أبو داود (مع المعالم) 330/1، والترمذي (مع التحفة) 259/2، وصحيح ابن ماجة 125/1، والحاكم 251/1، وفي إرواء الغليل للألباني: هذا حديث صحيح، وإسناده على شرط الشيخين، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: أسانيده جيدة، ومن تكلم فيه ما استوفى طرقه. اهـ راجع إرواء الغليل 320/1. والنهي عن الصلاة في مبارك الإبل ـ أعطان الإبل ـ في صحيح مسلم، فراجعه بشرح النووي 48/4. أما بطن الوادي فلم أجد النهي عن الصلاة فيه، وقال النووي في المجموع 162/3: وأما قول الغزالي تكره الصلاة في بطن الوادي فباطل. أنكروه عليه. وإنما كره الشافعي الصلاة في الوادي الذي نام فيه رسول الله ﷺ عن الصلاة، لا في كل واد.

4- ساقطة من د.

5- د: الشيطان.

الإبل التعرض لنفارها .

وكل ذلك مما يشغل القلب(١) في الصلاة ، وربما شوش الخشوع، بحيث لا ينقدح صرف الكراهة عن المأمور إلى ما هو في جواره وصحبته، لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانه، فلا يجتمع الأمر والكراهية.

فقوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾(٢) لا يتناول طواف المحدث الذي نُهي عنه، لأن المنهي عنه [لا يكون](٣) مأموراً [به](٤) .

والمنهي [عنه](٥) في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور، إذ المأمور به الصلاة ، والمنهي عنه الغصب،وهو في جواره .

* * *
* *
*

١ـ د: الخاطر.

٢ـ سورة الحج آية (٢٩).

٣ـ د: كيف.

٤ـ ساقطة من ص.

٥ـ ساقطة من د.

(مسألة)

المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهي عندهم إلى:

- ما يرجع إلى ذات المنهي عنه، فيضاد وجوبه.

-وإلى ما يرجع إلى غيره، فلا يضاد وجوبه.

- وإلى ما يرجع إلى وصف المنهي عنه، لا إلى أصله.

وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث..

ومثال القسمين الأولين ظاهر.

ومثال القسم الثالث: أن يوجب الطواف وينهى عن إيقاعه مع الحدث.

أو يأمر بالصوم وينهى عن إيقاعه في يوم النحر[1].

فيقال: الصوم - من حيث إنه صوم - مشروع مطلوب، ومن حيث إنه واقع في هذا اليوم غير مشروع.

والطواف مشروع بقوله - تعالى -: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾[2] ولكن وقوعه في حالة الحدث مكروه.

١ــ د: النهي.

٢ــ سورة الحج، آية (٢٩).

والبيع [1] - من حيث إنه بيع - مشروع، ولكن من حيث وقوعه مقترناً بشرط فاسد، أو زيادة في العوض في الربويات مكروه.

والطلاق - من حيث إنه طلاق - مشروع، ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه.

وحراثة الولد - من حيث إنها حراثة - مشروعة، ولكنها من حيث وقوعها في غير المنكوحة مكروهة.

والسفر - من حيث إنه سفر - مشروع، ولكن من حيث قصد الإباق به عن السيد غير مشروع.

فجعل أبو حنيفة - رحمه الله - هذا قسماً ثالثاً، وزعم: أن ذلك يوجب فساد الوصف، لا انتفاء الأصول، لأنه راجع إلى الوصف[2] لا إلى الأصل[3].

والشافعي - رحمه الله - ألحق هذا بكراهة الأصل[4]، ولم يجعله قسماً ثالثاً، وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي - عن أصله ووصفه - إلى تطويل العدة أو لحوق الندم عند الشك في

١ـ نهاية ٧٩ من م.

٢ـ نهاية ٤٦/أ من ص.

٣ـ راجع مذهب الحنفية في أصول السرخسي ٦٤/١، ٨٩، كشف الأسرار ٢٧٧/١. شرح التلويح ٢١٨/١.

٤ـ نهاية ٤٢/ب من د.

الولد(١).

وأبو حنيفة - حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث(٢) - زعم: أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطاً في [صحة](٣) الصلاة، فإنه قال - عليه الصلاة والسلام -: «لا صلاة إلا بطهور»(٤) فهو نفي للصلاة، لا نهي.

وفي المسألة نظران:

أحدهما: في موجب مطلق النهي من حيث اللفظ، وذلك نظر

١- راجع رأي الشافعية في التبصرة ص٩٣، سلم الوصول ٢٩٦/٢، شرح العضد على ابن الحاجب ٩٨/١. وصرف النهي - عند الشافعي - إلى تطويل العدة أو لحوق الندم عند الشك في الولد، أشار إليه في الأم ١٨٠/٥، وتكملة المجموع ٧٧/١٧، وقد ورد مثله في أثر عن ابن عباس، رواه الدارقطني فراجع التعليق المغني على الدارقطني ٥/٤.

٢- الحنفية يعتبرون الطهارة واجبة في الطواف، وليست شرطاً في صحته، فإذا طاف بدون طهارة: فما دام في مكة تجب عليه الإعادة، ثم إن أعاد في أيام النحر فلا شيء عليه، وإن أخره فعليه دم عند أبي حنيفة، وإن لم يعد ورجع إلى أهله، فعليه دم: إن كان محدثاً فعليه شاة، وإن كان جنباً فعليه بدنة. راجع بدائع الصنائع ١١٠٢/٣، والمبسوط للسرخسي ٣٨/٤.

٣- ساقطة من م، د.

٤- معنى هذا الحديث ورد في كثير من كتب السنة كالبخاري ومسلم وأبي داود والنسائي وأحمد وغيرهم إلا أن أقرب رواية للفظ الكتاب هي رواية أحمد في مسنده ٢٠/٢: لا صلاة بغير طهور.. ورواية أبو داود (مع المعالم) ٧٥/١ لا صلاة لمن لا وضوء له.. وراجع - أيضاً - البخاري (مع السندي) ٣٨/١، ومسلم مع النووي ١٠٢/٣، والنسائي (مع السيوطي) ٨٨/١.

في مقتضى الصيغة، وهو بحث لغوي، نذكره في كتاب «الأوامر والنواهي».

والنظر الثاني: نظر في تضاد هذه الأوصاف، وما يعقل اجتماعه وما لا يعقل، إذا وقع التصريح به من القائل.

وهو أنه: هل يعقل أن يقول السيد لعبده: «أنا آمرك بالخياطة، وأنهاك عنها».

ولا شك في أن ذلك لا يعقل [منه](1)، فإن فيه يكون الشيء الواحد مطلوباً مكروهاً.

ويعقل منه أن يقول: «أنا أطلب منك الخياطة، وأكره دخول هذه الدار والكون فيها»، ولا يتعرض في النهي للخياطة، وذلك معقول، وإذا خاط في تلك الدار أتى بمطلوبه ومكروهه - جميعاً -.

وهل يعقل أن يقول: «أطلب منك الخياطة وأنهاك عن إيقاعها في وقت الزوال» فإذا خاط في وقت الزوال، فهل جمع بين المكروه والمطلوب، أو ما أتى بالمطلوب؟.

هذا في محل النظر.

والصحيح: أنه ما أتى بالمطلوب، وأن المكروه هي الخياطة

1ـ ساقطة من ص، د.

[الواقعة وقت الزوال، لا الوقوع في وقت الزوال، مع بقاء الخياطة](١) مطلوبة، إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع.

فإن قيل: فلم صحت الصلاة [الواقعة](٢) في أوقات الكراهة ولم صحت الصلاة [الواقعة](٣) في الأماكن السبعة(٤) من بطن الوادي وأعطان الإبل؟ وما الفرق بينهما وبين النهي عن صوم يوم النحر(٥)؟.

قلنا: من صحح هذه الصلوات لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها إلى غيره.

وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الأوقات المكروهة، لترددهم في أن النهي منهي عن إيقاع الصلاة(٦) من حيث إنه إيقاع

١ـ ساقطة من د.

٢ـ ساقطة من م، د.

٣ـ ساقطة من ص.

٤ـ ورد في بيان هذه الأماكن السبعة حديث رواه ابن ماجة والترمذي.. عن ابن عمر.. أن النبي ﷺ نهى أن يصلى في سبعة مواطن: المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، وفي الحمام، وفي مواطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله". فراجع: الترمذي (مع التحفة) ٣٢٣/٢، وابن ماجة ٢٤٦/١، والسنن الكبرى للبيهقي ٣٢٩/٢، وقال الألباني في إرواء الغليل ٣١٨/١: ضعيف ثم نقل عن ابن عبد البر قوله: "أجمعوا على ضعفه".

٥ـ ص: العيد.

٦ـ نهاية ٨٠ من م.

صلاة، أو من أمر آخر مقترن به(١).

وأما صوم النحر، فقطع الشافعي - رحمه الله - ببطلانه، لأنه لم يظهر انصراف النهي عن عينه(٢) ووصفه، ولم يرتض قولهم: «إنه نهي عنه لما فيه من ترك إجابة الدعوة بالأكل»،فإن الأكل ضد الصوم، فكيف يقال [له](٣): «كل» أي: أجب الدعوة و «لا تأكل» أي: صم(٤).

والآن، تفصيل هذه المسائل ليس على الأصولي، بل هو موكول إلى نظر المجتهدين في الفروع.

وليس على الأصولي إلا حصر هذه الأقسام الثلاثة، وبيان حكمها في التضاد [وعدم التضاد](٥).

وأما النظر في آحاد المسائل، أنها من أي قسم هي، فإلى المجتهد.

وقد يعلم ذلك بدليل قاطع، وقد يعلم ذلك بظن، وليس على الأصولي شيء من ذلك.

١ـ نص السرخسي على أن الصلاة في الأوقات المكروهة تلزم بالشروع فيها، كما يلزم النذر، ومنع من ذلك الشافعية.. فراجع أصول السرخسي ٨٩/١، وسلم الوصول ٣٠/٢.

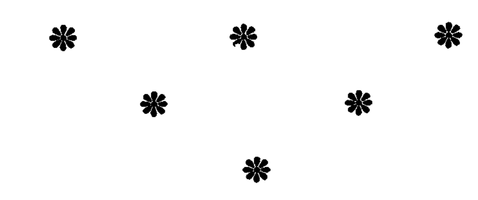
٢ـ نهاية ٤٦/ب من ص.

٣ـ ساقطة من د.

٤ـ راجع الأم ١٠٤/٢، مختصر المزني ص٥٩.

٥ـ ساقطة من د.

وتمام النظر[1] في هذا ببيان: أن النهي المطلق يقتضي من هذه الأقسام أيها؟ وأنه يقتضي كون المنهي عنه مكروهاً لذاته أو لغيره أو لصفته، وسيأتي [تحقيقه][2].



١ـ نهاية ٤٣/أ من د.

٢ـ ساقطة من م، د.

(مسألة)

اختلفوا في أن الأمر بالشيء، هل هو نهي عن ضده؟

وللمسألة طرفان:

أحدهما: يتعلق بالصيغة.

ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للأمر صيغة.

ومن رأى ذلك، فلا شك في أن قوله «قم» غير قوله «لا تقعد»، فإنهما صورتان مختلفتان، فيجب عليهم الرد إلى المعنى: وهو أن قوله «قم» له مفهومان، أحدهما: طلب القيام، والآخر: ترك القعود، فهو دال على المعنيين.

فالمعنيان المفهومان منه متحدان، أو أحدهما غير الآخر؟ فيجب الرد إلى المعنى.

والطرف الثاني: البحث عن المعنى القائم بالنفس.

وهوأن طلب القيام، هل هو بعينه طلب ترك القعود أم لا؟

وهذا لا يمكن فرضه في حق الله - تعالى - فإن كلامه واحد، هو أمر ونهي ووعد ووعيد، فلا تتطرق الغيرية إليه(١).

١- وضح الجويني مذهب الاشاعرة في أن كلام الله واحد، وأنه متعلق بجميع متعلقاته، ثم قال: والقضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول. راجع الإرشاد .للجويني ص١٣٦، وغاية المرام للآمدي ص٨٨، ١١٣. وفي الإبهاج: إن أمر الله عين نهيه وعين خبره، غير أن التعلقات تختلف. فأمر الله بالشيء نهي عن ضده باعتبار أنه لابد من حصول

فليفرض في المخلوق، وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه.

وقد أطلق المعتزلة: أنه ليس الأمر بالشيء نهي عن ضده(1).

واستدل القاضي أبو بكر - رحمه الله - عليهم، بأن قال: لا خلاف [في](2) أن الآمر بالشيء ناه عن ضده، فإذا لم يقم دليل على اقتران شيء آخر بأمره، دل على أنه ناه بما هو آمر به.

قال: وبهذا علمنا: أن السكون عين ترك الحركة، فطلب السكون عين طلب ترك الحركة، وشغل الجوهر بحيز انتقل إليه عين تفريغه للحيز المنتقل عنه، والقرب من المغرب عين البعد من المشرق، فهو فعل واحد، بالإضافة إلى المشرق بعد(3)، وبالإضافة إلى المغرب قرب(4)، وكونٌ واحدٌ، بالإضافة إلى حيز شغلٌ، وبالإضافة إلى الآخر تفريغ.

وكذلك(5) ها هنا، طلب واحد، بالإضافة إلى السكون أمر، وإلى الحركة نهي.

التعلق بالضد المنافي. راجع ١/١٣١.

١ـ مذهب المعتزلة في المعتمد ١/١٠٦.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ ص، د: قرب.

٤ـ ص، د: بعد.

٥ـ نهاية ٤٧/أ من ص.

قال: «والدليل على أنه ليس معه غيره، أن ذلك الغير لا يخلو من أن يكون ضداً له، أو مثلاً له، أو خلافاً .

ومحال كونه ضداً، لأنهما لا يجتمعان، وقد اجتمعا .

ومحال كونه مثلاً، لتضاد المثلين.

ومحال (١) كونه خلافاً ، إذ لو كان خلافاً ، لجاز وجود أحدهما دون الآخر.

أما هذا دون ذاك، أو ذاك دون هذا، كإرادة الشيء مع العلم به، لمّا اختلفا، تصور وجود العلم دون الإرادة، وإن لم يتصور [وجود الإرادة دون العلم، بل كان يتصور](٢) وجوده مع ضد الآخر، وضد النهي عن الحركة الأمر بها ..

فليجز أن يكون آمراً بالسكون والحركة معاً ، فيقول: «تحرك واسكن» و «قم واقعد»(٣) .

١ـ نهاية ٨٢ من م.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ نهاية ٤٣/ب من د، وهو نهاية نقل الغزالي عن القاضي، وقد نقل الآمدي كلام القاضي بعبارة ـ في نظري ـ أوضح من نقل الغزالي، فقال: مأخذ القاضي: أنه إذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الأمر بالفعل النهي عن أضداده فذلك النهي إن كان هو غير الأمر، فإما أن يكون ضدا أو مثلاً أو خلافاً.. إلخ" فعلى هذا: لو بدلت عبارة الغزالي في نقله عن القاضي إلى "والدليل على أنه ليس غيره..." يعني: أن النهي عن الضد ليس غيراً للأمر بالشيء. راجع الإحكام للآمدي ٣٧/٢، وراجع التفصيلات في هذه المسألة في المحصول ١ـ٢/٣٣٤، نهاية السول ٢٢٢/١، البرهان ٢٥٠/١.

وهذا الذي ذكره دليل على المعتزلة، حيث منعوا تكليف المحال، وإلا فمن يجوز ذلك، يجوز أن يقول: اجمع بين القيام والقعود.

ولا نسلم - أيضاً - أن [من](1) ضرورة كل آمر بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده، بل يجوز أن يكون آمراً بضده، فضلاً عن أن يكون لا آمراً ولا ناهياً.

وعلى الجملة: فالذي صح - عندنا - بالبحث النظري الكلامي - تفريعاً على إثبات كلام النفس -: أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، لا بمعنى أنه عينه، ولا بمعنى أنه يتضمنه، ولا بمعنى أنه يلازمه.

بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده، فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه.

وكذلك ينهى [عن الشيء](2) ولا يخطر بباله أضداده، حتى يكون آمراً بأحد أضداده لا بعينه، فإن أمر، ولم يكن ذاهلاً عن أضداد المأمور به، فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصود، إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده، فيكون ترك أضداد المأمور ذريعة بحكم ضرورة الوجود، لا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تصور - على الاستحالة - الجمع بين القيام والقعود إذا قيل له «قم»، فجمع، كان ممتثلاً؛ لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام، وقد

1- ساقطة من م، د.

2- د: عنه.

أوجده .

ومن ذهب هذا المذهب، لزمه فضائح الكعبي - من المعتزلة - حيث أنكر المباح، وقال: «ما من مباح إلا وهو ترك لحرام، فهو واجب»، ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور .

وإن فرق مفرق فقال: «النهي ليس أمراً بالضد، والأمر نهي عن الضد»، لم يجد إليه سبيلاً، إلا التحكم(١) المحض.

فإن قيل: فقد قلتم: «إن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب» ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده، فليكن واجباً .

قلنا: ونحن نقول: «ذلك واجب»، وإنما الخلاف في إيجابه، هل هو عين إيجاب المأمور به أو [هو](٢) غيره .

فإذا قيل: «إغسل الوجه»،فليس عين هذا إيجاباً لغسل جزء من الرأس، ولا قوله: «صم النهار» إيجاباً بعينه لإمساك جزء من الليل، ولذلك لا يجب أن ينوي إلا صوم النهار، ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوبه، من حيث هو ذريعة إلى المأمور، لا أنه عين ذلك الإيجاب، فلا منافاة بين الكلامين(٣) .

١ـ نهاية ٤٧/ب من ص.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ نهاية ٨٢ من م.

أركان
الحكم
والمسائل المتعلقة بها

الفن الثالث
من القطب الأول
في
أركان الحكم

وهي أربعة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، ونفس الحكم.

أما نفس الحكم [فقد ذكرناه](١)، وأنه يرجع إلى الخطاب، وهو الركن الأول.

الركن الثاني: الحاكم.

وهو المخاطِب، فإن الحكم(٢) خطاب وكلام، فاعله كل متكلم، فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر.

أما استحقاق نفوذ(٣) الحكم، فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له.

أما النبي - ﷺ -، والسلطان، والسيد، والأب، والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا، لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله - تعالى -

---

١ــ د: فيه فقد.

٢ــ نهاية ٢٤/أ من د.

٣ــ د: تفرد.

طاعتهم.

ولولا ذلك، لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً ، كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر.

فإذاً: الواجب طاعة الله - تعالى -، وطاعة من أوجب الله - تعالى - طاعته.

فإن قيل: لا ، بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حساً ، فهو أهل للإيجاب، إذ الوجوب إنما يتحقق بالعقاب.

قلنا: قد ذكرنا من مذهب القاضي - رحمه الله -: «أن الله - تعالى - لو أجب شيئاً لوجب، وإن لم يتوعد عليه بالعقاب».

لكنهعند البحث عن حقيقة الوجوب لم(١) يتحصل على طائل، إذ (٢) لم يتعلق به ضرر محذور، [وإن كان في الدنيا فقد يقدر عليه](٣)، إلا أن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الآخرة، ولا قدرة عليه إلا لله تعالى.

فإن أطلق على كل ضرر محذور - وإن كان في الدنيا -، فقد يقدر عليه الآدمي، فعند ذلك يجوز أن يكون(٤) موجباً ، لا

١ـ م: لا.

٢ـ م، ص: إذا.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ٤٧/أ من ص.

بمعنى: أنا نتحقق قدرته عليه، فإنه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعيد، لكن نتوقع قدرته، ويحصل به نوع خوف.

* * *

الركن الثالث: المحكوم عليه.

وهو المكلف.

وشرطه: أن يكون عاقلاً يفهم(١) الخطاب.

فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة، بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يميز، لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال(٢)، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف.

فكل خطاب [مضمن بالأمر](٣) بالفهم، فمن لا يفهم كيف يقال له «افهم»، ومن لا يسمع الصوت - كالجماد - كيف يكلم، وإن سمع الصوت - كالبهيمة - ولكنه لا يفهم، فهو كمن لا يسمع.

ومن يسمع - وقد يفهم فهماً ما - لكنه لا يعقل، ولا يتثبت(٤)

١ـ ص: يعقل.

٢ـ د: بالامتثال.

٣ـ م: متضمن للأمر.

٤ـ م: لا يثبت.

- كالمجنون وغير المميز - فمخاطبته ممكنة، لكن اقتضاء الامتثال منه - مع أنه لا يصح منه قصد صحيح - غير ممكن.

فإن قيل: فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان.

قلنا: ليس ذلك من التكليف [في شيء][1]، إذ يستحيل التكليف بفعل الغير.

وتجب الدية على العاقلة، لا بمعنى أنهم[2] مكلفون بفعل الغير، ولكن، بمعنى: أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم في ذمتهم، فكذلك الاتلاف.

وملك النصاب سبب لثبوت[3] هذه الحقوق في ذمة الصبيان، بمعنى: أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ، وذلك غير محال، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم: «افهم»، وأن يخاطب من لايسمع ولا يعقل.

وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة، فمستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل، الذي به فهم التكليف في ثاني الحال، حتى أن البهيمة لما لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة، لم تتهيأ لإضافة الحكم إلى ذمتها.

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ نهاية ٨٣ من م.

٣ـ نهاية ٤٤/ب من د.

والشرط لابد أن يكون حاصلاً، أو ممكناً أن يحصل على القرب، فيقال إنه موجود بالقوة، كما أن شرط المالكية الإنسانية، وشرط الإنسانية الحياة، والنطفة في الرحم قد [يثبت](١) لها الملك بالإرث والوصية، والحياة غير موجودة بالفعل، ولكنها بالقوة، إذ مصيرها إلى الحياة، فكذلك الصبي مصيره إلى العقل، فصلح لإضافة الحكم إلى ذمته، ولم يصلح للتكليف في الحال.

فإن قيل: فالصبي المميز مأمور بالصلاة؟

قلنا: مأمور من جهة الولي، والولي(٢) مأمور من جهة الله - تعالى - إذ قال عليه السلام: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر»(٣) وذلك لأنه يفهم خطاب الولي، ويخاف ضربه، فصار أهلاً به، ولا يفهم خطاب الشرع، إذ لا يعرف الشارع، ولا يخاف عقابه، إذ لا يفهم الآخرة.

فإن قيل: فإذا قارب البلوغ عقل، ولم يكلفه الشارع، أفيدل ذلك على نقصان عقله؟

١- ساقطة من ص.

٢- نهاية ٤٨/ب من ص.

٣- راجع سنن أبي داود (مع معالم السنن) ٣٣٢/١، والترمذي (مع تحفة الأحوذي) ٤٤٥/٢، وقال أبو عيسى: حديث حسن صحيح، وعليه العمل عند بعض أهل العلم - يقصد: واضربوهم عليها ابن عشر - وممن يقول به أحمد وإسحاق، وقال: ما ترك الغلام بعد عشر من الصلاة فإنه يعيد.. وراجع - أيضاً - المستدرك للحاكم ١٩٧/١.

قلنا: قال القاضي أبو بكر - رحمه الله -: ذلك يدل عليه.

- وليس يتجه ذلك، لأن انفصال النطفة منه لا يزيده عقلاً، لكن حط الخطاب [عنه](١) تخفيفاً، لأن العقل [خفي، وإنما يظهر فيه على التدريج](٢)، فلا يمكن الوقوف - بغتة - على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع، ويعرف المُرسِل والرسول والآخرة، فنصب الشرع له علامة ظاهرة.

١ـ ساقطة من د.

٢ـ د: يظهر خفي التدريج.

(مسألة)

تكليف الناسي والغافل عما يكلف محال، إذ من لا يفهم كيف يقال له: «افهم».

أما ثبوت الأحكام بأفعاله في النوم والغفلة، فلا ينكر، كلزوم الغرامات وغيرها.

وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال، كتكليف الساهي والمجنون والذي يسمع[1] ولا يفهم، بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكن تنبيهه، ومن المجنون الذي يفهم كثيراً من الكلام.

وأما نفوذ طلاقه، ولزوم الغرم، فذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر.

فإن قيل: فقد قال الله - تعالى - ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾[2] وهذا خطاب للسكران.

قلنا: إذا ثبت بالبرهان استحالة خطابه، وجب تأويل الآية، ولها تأويلات:

أحدهما: أنه خطاب مع المنتشي، الذي ظهر فيه مبادىء

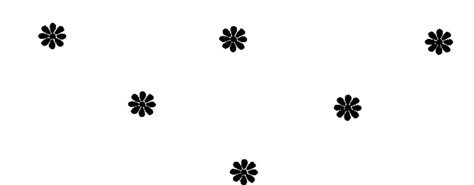
١ـ ص، د: لا يسمع.

٢ـ سورة المائدة، آية (٤٣).

النشاط والطرب[1]، ولم يزل عقله[2]، فإنه قد يستحسن من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك، ولكنه عاقل.

وقوله - تعالى -: ﴿حتى تعلموا ما تقولون﴾ معناه: حتى تتبينوا ويتكامل فيكم ثباتكم، كما يقال للغضبان: «اصبر حتى تعلم ما تقول» أي: حتى يسكن غضبك، فيكمل علمك - وإن كان أصل عقله باقياً -، وهذا لأنه لا يشتغل بالصلاة مثل هذا السكران، وقد يعسر عليه تصحيح مخارج الحروف وتمام الخشوع.

الثاني: أنه ورد الخطاب به في ابتداء الإسلام، قبل تحريم الخمر، وليس المراد المنع من الصلاة، بل المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة، كما يقال «لا تقرب التهجد وأنت شبعان» ومعناه: لا تشبع، فيثقل عليك التهجد.



١ـ نهاية ٤٥/أ من د.

٢ـ نهاية ٨٤ من م.

(مسألة)

فإن [قال قائل](١): ليس من شرط(٢) الأمر - عندكم - كون المأمور موجوداً، إذ قضيتم بأن: الله - تعالى - آمر في الأزل لعباده قبل خلقهم - فكيف شرطتم كون المكلف سميعاً عاقلاً، والسكران والناسي والصبي والمجنون أقرب إلى التكليف من المعدوم!.

قلنا: ينبغي أن يفهم معنى قولنا «إن الله - تعالى - آمر والمعدوم مأمور»، فإنا نعني به: أنه مأمور على تقدير الوجود، لا أنه مأمور في حالة العدم، إذ ذاك محال.

لكن،[ثبت للذاهبين](٣) إلى إثبات كلام النفس: أنه لا يبعد أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد، وأنه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد، صار الولد مطالباً بذلك الطلب، ومأموراً [به](٤).

فكذلك المعنى القائم بذات الله - تعالى - الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد - قديم، تعلق بعباده على تقدير وجودهم، فإذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء.

١ـ ص: قيل.

٢ـ نهاية ٤٩/أ من ص.

٣ـ م: أثبت الذاهبون.

٤ـ ساقطة من ص، د.

ومثل هذا جار في حق الصبي والمجنون، فإن انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود، ولا يسمى هذا المعنى - في الأزل - خطاباً ، إنما يصير خطاباً إذا وجد المأمور وأسمع(١).

وهل يسمى أمراً؟ فيه خلاف.

والصحيح: أنه يسمى به، إذ يحسن أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بماله(٢) «فلان أمر أولاده بكذا»، وإن كان بعض أولاده مجتناً(٣) في البطن أو معدوماً ، ولا يحسن أن يقال: «خاطب أولاده» إلا إذا حضروا وسمعوا، ثم إذا أوصى فنفذوا وصيته، يقال: «قد أطاعوه وامتثلوا أمره» مع أن الآمر - الآن - معدوم، والمأمور كان [وقت](٤) وجود الآمر معدوماً .

وكذلك نحن - الآن - بطاعتنا ممتثلون أمر رسول الله - ﷺ - وهو معدوم عن عالمنا هذا، وإن كان حياً عند الله - تعالى -.

فإذا لم يكن وجود الآمر شرطاً ليكون(٥) المأمور مطيعاً، ممتثلاً، فلم يشترط وجود المأمور ليكون(٦) [الآمر آمراً](٧)!.

١ـ ص: سمع، د: استمع.

٢ـ بعد هذه الكلمة زيدت عبارة "أن يقال" في نسخة م، ص.

٣ـ د: بعد جنينا.

٤ـ ساقطة من د.

٥ـ م: لكون وهي نهاية ٤٥/ب من د.

٦ـ م: لكون.

٧ـ م: الامر أمراً.

فإن قيل: أفتقولون إن الله - تعالى - في الأزل آمر للمعدوم على وجه الإلزام.

قلنا: نعم، نحن نقول هو آمر، لكن على تقدير الوجود، كما يقال: الوالد موجب وملزم على أولاده التصدق إذا عقلوا وبلغوا، فيكون الإلزام(١) والإيجاب حاصلاً، ولكن بشرط الوجود والقدرة.

ولو قال لعبده: «صم غداً» فقد أوجب وألزم - في الحال - صوم الغد، [ولا يمكن صوم الغد](٢) في الوقت، بل في الغد، وهو موصوف بأنه ملزم(٣) وموجب في الحال.

الركن الرابع: المحكوم فيه.

وهو الفعل؛ إذ لا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية وللداخل تحت التكليف شروط:

الأول: صحة حدوثه، لاستحالة تعلق الأمر بالقديم، والباقي، وقلب الأجناس، والجمع بين الضدين، وسائر المحالات، التي لا يجوز التكليف بها، عند من يحيل تكليف ما لا يطاق.

فلا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه.

وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً به، كما كان قبل الحدوث،أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية من

١ـ نهاية ٨٥ من م.

٢ـ د: لا أن صوم الغد.

٣ـ نهاية ٤٩/ب من ص.

الوجود؟ اختلفوا فيه.

وفيه بحث كلامي، لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره.

الثاني: جواز كونه مكتسباً للعبد، حاصلاً باختياره، إذ لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته.

وإن كان حدوثه ممكناً، فليكن - مع كونه ممكناً - مقدوراً للمخاطب.

الثالث: كونه معلوماً للمأمور به، معلوم التمييز عن غيره، حتى يتصور قصده إليه.

وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله - تعالى -، حتى يتصور منه قصد الامتثال، وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب.

فإن قيل: فالكافر مأمور بالإيمان بالرسول - عليه السلام - وهو لا يعلم أنه مأمور به.

قلنا: الشرط [لابد](1) أن يكون معلوماً، أو في حكم المعلوم، بمعنى: أن يكون العلم ممكناً، بأن تكون الأدلة منصوبة، والعقل والتمكن من النظر حاصلاً، حتى أن ما لا دليل عليه، أو من لا

١ـ ساقطة من ص، د.

[عقل] (١) له ، [مثل الصبي والمجنون](٢) - لا يصح في حقه [التكليف](٣).

الرابع: أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة، وهو أكثر العبادات.

ويستثنى من هذا شيئان:

أحدهما: الواجب الأول، وهو النظر المعروف للوجوب، فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة، وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الإتيان به.

والثاني: أصل إرادة الطاعة والإخلاص، فإنه لو افتقرت إلى إرادة ، لافتقرت الإرادة إلى إرادة ، ولتسلسل.

ويتشعب عن شروط الفعل خمس(٤) مسائل:

* * *

* *

*

١ـ ساقطة من د.

٢ـ ص، د: من صبي ومجنون.

٣ـ ساقطة من م ، د.

٤ـ ص: ثلاث.

(مسألة)

ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط، بل يجوز تكليف ما لا يطاق(١)، كالأمر(٢) بالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدام القديم، وإيجاد [الموجود](٣).

وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري - رحمه الله -، وهو لازم على مذهبه من وجهين:

أحدهما: أن القاعد عنده غير قادر على القيام إلى الصلاة، لأن الاستطاعة - عنده - مع الفعل(٤)، لا قبله، وإنما يكون مأموراً قبله.

والآخر: أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، بل أفعالنا حادثة بقدرة - الله - تعالى - واختراعه، فكل عبد هو - عنده - مأمور بفعل الغير(٥).

١ـ نهاية ٤٦/أ من د.

٢ـ م، د: والأمر.

٣ـ م، د: والأمر.

٤ـ نهاية ٥٠/أ من ص.

٥ـ نقل هذين الوجهين عبد الرحمن بدوي في كتابه "مذاهب الإسلاميين" ٥٥٥/١، ٥٦١ وأحال على كتاب "اللمع" لأبي الحسن الأشعري. وأبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن إسحاق من ولد أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ وهو أحد علماء الكلام المشهورين، ويشير ابن تيمية ـ رحمه الله ـ إلى أن أبا الحسن أقرب إلى

واستدل على هذا بثلاثة أشياء:

أحدها: قوله تعالى: ﴿ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾(١) والمحال لا يسأل دفعه، فإنه مندفع بذاته.

- وهو ضعيف؛ لأن المراد به ما يشق ويثقل علينا؛ إذ من أتعب بالتكليف بأعمال تكاد تفضي إلى هلاكه لشدتها، كقوله - سبحانه وتعالى -: ﴿اقتلوا أنفسكم، أو اخرجوا من دياركم﴾(٢) فقد يقال: حمل ما لا طاقة له به.

فالظاهر المؤول ضعيف الدلالة في القطعيات.

الثاني: قولهم: إن الله - تعالى - أخبر أن أبا جهل(٣) لا يصدق، وقد كلفه الإيمان.

ومعناه: أن يصدق محمداً فيما جاء به، ومما جاء به [أنه لا يصدقه، فكأنه أمره](٤) أن يصدقه في أن لا يصدقه، وهو محال.

مذهب أحمد بن حنبل من كثير من أصحاب أحمد، وبأنه أبرع من كتب في المقالات، ويذكر مؤلفاته بما هي خلقة به من الثناء والتبجيل.. راجع طبقات الشافعية للأسنوي ٧٢/١، وطبقات السبكي ٢٤٥/٢، ومقدمة كتاب "مقالات الإسلاميين" ٣/١.

١ـ البقرة، آية (٢٨٦).

٢ـ سورة النساء ، آية (٦٦).

٣ـ أبو جهل: عمروبن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي، أشد الناس عداوة للنبي ﷺ في صدر الإسلام، وأحد دهاة قريش وأبطالها، كان يقال له "أبا الحكم" فسماه المسلمون "أبا جهل" قتل في غزوة بدر شر قتلة (سنة ٢هـ) راجع الكامل لابن الأثير ٥٦/٢، والأعلام ٢٦١/٥.

٤ـ ساقطة من ص، د.

- وهذا ضعيف - أيضاً -، لأن أبا جهل أمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة، والأدلة منصوبة، والعقل حاضر، إذ لم يكن - [هو](١) - مجنوناً .

فكان الإمكان حاصلاً ، لكن الله - تعالى - علم أنه يترك ما يقدر عليه حسداً(٢) وعناداً .

فالعلم يتبع المعلوم، ولا يغيره ، فإذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص، وممكناً [منه](٣)، ومتروكاً من جهته، مع القدرة عليه، فلو انقلب محالاً، لانقلب العلم جهلاً، ويخرج عن كونه ممكناً مقدورا .

وكذلك نقول: القيامة مقدور عليها من جهة الله - تعالى - في وقتنا هذا ، وإن أخبر أنه لا يقيمها ويتركها مع القدرة عليها ، وخلاف خبره محال، إذ يصير وعيده كذباً ، ولكن هذه استحالة لا ترجع إلى نفس الشيء ، فلا تؤثر فيه.

الثالث: قولهم: «لو استحال تكليف المحال، لاستحال: إما لصيغته، أو لمعناه ، أو لمفسدة تتعلق به، أو لأنه يناقض الحكمة.

ولا يستحيل لصيغته؛ إذ لا يستحيل أن يقول «كونوا قردة خاسئين» وأن يقول السيد لعبده الأعمى: «أبصر» وللزمن «إمش».

وأما قيام معناه بنفسه، فلا يستحيل - أيضاً -، إذ يمكن أن

١ـ ساقطة من ص.

٢ـ ص: جحداً.

٣ـ ساقطة من ص.

يطلب من عبده كونه في حالة واحدة، في مكانين، ليحفظ ما له في بلدين.

ومحال أن يقال: إنه ممتنع للمفسدة أو مناقضة الحكمة، فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله - تعالى - محال، إذ لا يقبح منه شيء، ولا يجب عليه الأصلح.

ثم الخلاف(١) فيه وفي العباد واحد، والفساد والسفه من المخلوق ممكن، فلم يمتنع ذلك مطلقاً .

والمختار: استحالة التكليف(٢) بالمحال، لا لقبحه، ولا لمفسدة تنشأ عنه، ولا لصيغته.

إذ يجوز أن ترد صيغته، ولكن:

للتعجيز ، لا للطلب، [كقوله تعالى: ﴿كونوا حجارة أو حديداً﴾](٣).

[أو للتكوين](٤) كقوله ﴿كونوا قردة خاسئين﴾(٥).

أو لإظهار القدرة ، كقوله تعالى ﴿كن فيكون﴾ لا بمعنى أنه طلب من المعدوم أن يكون بنفسه.

١ـ نهاية ٤٦/ب من د.

٢ـ نهاية ٥٠/ب من ص.

٣ـ سورة الإسراء ، آية (٥٠) وهي ساقطة من د.

٤ـ ساقطة من م ، ص.

٥ـ سورة البقرة ، آية (٦٥).

ولكن،يمتنع لمعناه، إذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة، والطلب يستدعي مطلوباً، وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق.

فيجوز أن يقول: «تحرك»، إذ التحرك مفهوم، فلو قال له «تمرك» فليس بتكليف، إذ معناه ليس [بمعقول ولا مفهوم](١) ولا له معنى في نفسه، فإنه لفظ مهمل.

فلو كان له(٢) معنى في بعض اللغات، يعرفه الآمر دون المأمور، فلا يكون ذلك تكليفاً - [أيضاً](٣)، لأن التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة، وما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطاباً معه، وإنما يشترط [كونه](٤) مفهوماً ليتصور منه الطاعة، لأن التكليف اقتضاء طاعة، فإذا لم يكن في الفعل(٥) طاعة، لم يكن اقتضاء الطاعة متصورا [معقولاً](٦)، إذ يستحيل أن يقوم بذات العاقل طلب الخياطة من الشجر، لأن الطلب يستدعي مطلوبا معقولاً - أولاً -، وهذا غير معقول - أي: لا وجود له في العقل، فإن الشيء قبل أن يوجد في

١ـ ص: معقولاً له، ولا مفهوماً.

٢ـ نهاية ٨٧ من م.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ ساقطة من ص.

٥ـ م، د: العقل.

٦ـ ساقطة من ص، د.

نفسه، فله وجود في العقل، وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل، وإحداث القديم غير داخل في العقل، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم.

وكذلك سواد الأبيض، لا وجود له في العقل.

وكذلك قيام القاعد ، فكيف يقول له «قم، وأنت قاعد»، فهذا الطلب يمتنع قيامه بالقلب، لعدم المطلوب، فإنه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الأعيان، يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان، أي: في العقل، حتى يكون إيجاده في الأعيان على وفقه [في الأذهان](١)، فيكون طاعة وامتثالاً، أي: احتذاء [لمثال ما](٢) في نفس الطالب، فما لا مثال له في النفس [لا مثال له في الوجود](٣).

فإن قيل: فإذا لم يعلم عجز المأمور عن القيام، تصور أن يقوم بذاته طلب القيام.

قلنا: ذلك طلب مبني على الجهل، وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف، فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً، وهذا لا يتصور من الله - تعالى -.

فإن قيل: فإذا لم تؤثر(٤) القدرة الحادثة في الإيجاب،

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ص: لما.

٣ـ ص، د: لا امتثال له.

٤ـ ص: تتصور.

وكانت مع الفعل، كان كل تكليف تكليفاً بما لا يطاق.

قلنا: نحن ندرك - بالضرورة - تفرقة بين أن يقال للقاعد - الذي ليس بزمن -: «أدخل(١) البيت» وبين أن يقال له : [«اطلع السماء] (٢)» أو يقال له: «قم مع(٣) استدامة القعود» أو «اقلب السواد حركة، والشجرة فرساً».

والآن(٤)، النظر في أن هذه التفرقة إلى ماذا ترجع؟

ويعلم أنها ترجع إلى تمكن وقدرة بالإضافة إلى أحد هذه الأوامر دون البقية.

ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة، ووقت حدوث القدرة - كيفما استقر آخره(٥) - لا يشككنا في هذا، ولذلك جاز أن نقول: «لا تحملنا ما لا طاقة لنا به» فإن استوت الأمور كلها، فأي معنى لهذا الدعاء، وأي معنى لهذه التفرقة الضرورية.

فغرضنا من هذه المسألة غير موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة ووقتها.

وعلى الجملة: سبب غموض هذا، أن التكليف نوع خاص من

١ـ نهاية ١٥/أ من ص.

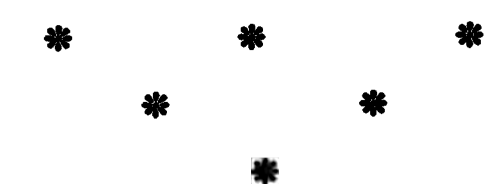
٢ـ ص: طر إلى السماء، د: أدخل السماء.

٣ـ نهاية ٤٧/أ من د.

٤ـ م: إلا أن.

٥ـ م: أمره.

كلام النفس، وفي فهم أصل كلام النفس غموض، فالتفريع عليه، وتفصيل أقسامه - لا محالة - يكون أغمض[1].



١ـ تراجع مسألة التكليف بما لا يطاق في بعض الكتب الاصولية: ككتاب البرهان ١٠٢/١، والإحكام للآمدي ١/٢ـ١٠، المحصول ١ـ٣٦٣/٢، المعتمد ١٧٧/١، وفي علم الكلام كتاب الإرشاد للجويني ص٢٢٦، والمغني لعبد الجبار ٣٠١/١١، ٣٦٧ وغيرها.

[(مسألة)][(١)]

كما لا يجوز أن يقال: «اجمع بين الحركة والسكون»، لا يجوز أن يقال: «لا تتحرك ولا تسكن»، لأن الانتهاء عنهما محال، كالجمع بينهما.

فإن قيل: فمن توسط مزرعة مغصوبة(٢)، فيحرم عليه المكث، ويحرم عليه الخروج، إذ في كل واحد فساد زرع الغير، فهو عاص بهما.

قلنا: حظ الأصولي من هذا أن يعلم: أنه لا يقال له [لا](٣) تمكث ولا تخرج، ولا ينهى عن الضدين، فإنه محال، [كما لا يؤمر بجمعهما](٤).

فإن قيل: [فماذا يقال له](٥).

قلنا: يؤمر بالخروج، كما يؤمر المولج في الفرج الحرام بالنزع، وإن كان به مماساً للفرج الحرام، ولكن يقال [له](٦):

١ـ د: فصل.

٢ـ نهاية ٨٨ من م.

٣ـ ساقطة من ص.

٤ـ ساقطة من ص، د.

٥ـ م: فما يقال له، ص: فماذا يقال.

٦ـ ساقطة من د.

«إنزع» على قصد التوبة، لا على قصد الالتذاذ.

فكذلك في الخروج من الغصب تقليل الضرر، وفي المكث تكثيره، وأهون الضررين يصير واجباً، وطاعة بالإضافة إلى أعظمها، كما يصير شرب الخمر واجباً في حق من غص بلقمة، وتناول طعام الغير واجباً على المضطر في المخمصة، وإفساد مال الغير ليس حراماً لعينه، ولذلك لو أكره عليه بالقتل، وجب أو جاز.

فإن قيل: فلم يجب الضمان بما يفسده في الخروج؟

قلنا: الضمان لا يستدعي العدوان، إذ يجب على المضطر في المخمصة، مع وجوب الاتلاف، ويجب على الصبي، وعلى من رمى إلى صف الكفار، وهو مطيع به.

فإن قيل: فالمضي في الحج الفاسد، إن كان حراماً للزوم القضاء، فَلِمَ يجِبْ؟. وإن كان واجباً وطاعة، فلم وجب القضاء، ولم عصى به؟(1).

قلنا: عصى بالوطء المفسد، وهو مطيع بإتمام الفاسد، والقضاء يجب بأمر مجدد، وقد يجب بما هو طاعة إذا تطرق إليه خلل، وقد يسقط القضاء بالصلاة في الدار المغصوبة، مع أنه عدوان، فالقضاء كالضمان.

1ـ نهاية ٥١/ب من ص.

فإن قيل: بم تنكرون(١) على أبي هاشم، حيث ذهب إلى أنه لو مكث عصى، ولو خرج عصى، وأنه ألقى بنفسه في هذه الورطة، فحكم العصيان ينسحب على فعله.

قلنا: وليس لأحد أن يلقي بنفسه في حال [لا تجوز، فإن فعل، فلا نكلفه](٢) ما لا يمكن، فمن ألقى نفسه من سطح، فانكسرت رجله لا يعصى بالصلاة قاعدا، وإنما يعصى بكسر الرجل، لا بترك الصلاة قائماً.

وقول القائل: «ينسحب عليه حكم العدوان».

- إن أراد به أنه [أتى بما](٣) نهي عنه مع النهي عن ضده، فهو محال.

والعصيان عبارة عن ارتكاب منهي قد نهي عنه، فإن لم يكن نهي، لم يكن عصيان، فكيف يفرض النهي عن شيء وعن ضده - أيضاً -.

ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلاً، فإنه يمنعه شرعاً؛ لقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾(٤).

فإن قيل: فإن رجحتم جانب الخروج لتقليل الضرر، فما

١ـ نهاية ٤٧/ب من د.

٢ـ م، د: تكلف ما لا يمكن.

٣ـ ص، م: إنما.

٤ـ سورة البقرة آية (٢٨٦).

قولكم فيمن سقط على صدر صبي محفوف بصبيان، وقد علم أنه لو مكث قتل من تحته، أو انتقل قتل من حواليه، ولا ترجيح، فكيف السبيل؟

قلنا: يحتمل أن يقال: «يمكث»(١) فإن الانتقال فعل مستأنف، لا يصح إلا من حي قادر، وأما ترك الحركة فلا يحتاج إلى استعمال(٢) قدرة.

ويحتمل أن يقال: يتخير. إذ لا ترجيح.

ويحتمل أن يقال: لا حكم لله - تعالى - فيه، فيفعل ما يشاء، لأن الحكم [لا يثبت إلا](٣) بنص أو قياس على منصوص، ولا نص [في هذه المسألة](٤)، ولا نظير [لهذه المسألة](٥) من المنصوصات، حتى يقاس عليه، فبقي على ما كان قبل ورود الشرع، ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم.

فكل هذا محتمل، وأما تكليف المحال فمحال.

والله أعلم..

١ـ م: أمكث.

٢ـ نهاية ٨٩ من م.

٣ـ ص، د: يثبت.

٤ـ ساقطة من د، ص.

٥ـ م: لها.

(مسألة)

اختلفوا في المقتضى بالتكليف.

والذي عليه أكثر المتكلمين: أن المقتضى به الإقدام أو الكف، وكل واحد كسب العبد.

فالأمر بالصوم أمر بالكف، والكف فعل يثاب عليه.

والمقتضى بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضداده، وهو الترك، فيكون مثاباً على الترك، الذي هو فعله.

وقال بعض المعتزلة(١):

- قد يقتضي الكف، فيكون فعلاً.

- وقد يقتضي أن لا يفعل، ولا يقصد التلبس بضده.

فأنكر الأولون هذا، وقالوا: المنتهي(٢) بالنهي يثاب، ولا يثاب إلا على شيء، وأن لا يفعل عدم، وليس بشيء، ولا تتعلق به قدرة، إذ القدرة تتعلق بشيء، فلا يصح الإعدام بالقدرة، وإذا لم يصدر منه شيء، فكيف يثاب على لا شيء.

١ـ هو أبو هاشم، كما قال الآمدي، ونص عبارة الآمدي في نقله عن أبي هاشم: .. إن التكليف قد يكون بأن لا يفعل العبد، مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل، وذلك ليس بفعل.. راجع الإحكام في أصول الأحكام ١١٢/١، شرح العضد على ابن الحاجب ١٣/٢.

٢ـ نهاية ٥٢/أ من ص.

والصحيح: أن الأمر فيه منقسم.

أما الصوم، فالكف فيه مقصود، ولذلك تشترط [فيه](١) النية.

وأما الزنا والشرب، فقد نهي عن فعلهما، فيعاقب فاعلهما، ومن لم يصدر منه [ذلك](٢) فلا يعاقب ولا يثاب، إلا إذا قصد كف الشهوة عنهما مع التمكن، فهو مثاب على فعله.

وأما (٣) من لم يصدر منه المنهي عن فعله، فلا عقاب(٤) عليه، ولا ثواب(٥)، لأنه لم يصدر منه شيء، ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصدر منه الفواحش، [وأن لا يقصد منه](٦) التلبس بأضدادها.

* * *
* *
*

١ـ ساقطة من د، ص.

٢ـ ساقطة من ص.

٣ـ نهاية ٤٨/أ من د.

٤ـ م: يعاقب.

٥ـ م: يثاب.

٦ـ م: ولا يقصد منه.

(مسألة)

فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف.

بخلاف فعل [الصبي](1) والمجنون والبهيمة.

لأن الخلل ثَمَّ في المكلف، لا في المكلف به، فإن شرط تكليف المكلف السماع والفهم، وذلك في المجنون والبهيمة معدوم.

والمكره يفهم، وفعله في حيز الإمكان، إذ يقدر على تحقيقه وتركه.

فإن أكره على أن يقتل، جاز أن يكلف ترك القتل، لأنه قادر عليه، وإن كان فيه خوف الهلاك.

وإن كلف على وفق الإكراه(2)، فهو - أيضاً - ممكن، بأن يكره بالسيف علي قتل حية همت بقتل مسلم، إذ يجب قتلها.

أو أكره [الكافر](3) على الإسلام، فإذا أسلم نقول: قد أدى ما كلف.

وقالت المعتزلة: إن ذلك محال، لأنه لا يصح منه إلا فعل ما

1ـ ساقطة من م، د.

2ـ د: الإرادة.

3ـ ساقطة من ص.

أكره عليه، فلا يبقى له خيرة(١).

- وهذا باطل(٢)، لأنه قادر على تركه، ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه، إذا أكره على قتل مسلم، وكذلك لو أكره على قتل حية، فيجب قتل الحية، وإذا أكره على إراقة الخمر، فيجب [عليه](٣) إراقة الخمر.

وهذا ظاهر، ولكن فيه غور:

[وهو أن](٤) الامتثال إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له بباعث الأمر والتكليف دون باعث الإكراه...

فإن أقدم للخلاص من سيف المكره لا يكون مجيباً داعي الشرع، وإن انبعث بداعي الشرع - بحيث كان يفعله لولا الإكراه، بل كان يفعله لو أكره على تركه - فلا يمتنع وقوعه طاعة، لكن لا يكون مكرهاً، وإن وجد صورة التخويف.

فليتنبه لهذه الدقيقة.

١ـ أشار إلى هذا المذهب القاضي عبد الجبار في المغني ١١٩/١٧، وعلل عدم تناول التكليف للعاجز والممنوع أن ذلك داخل في تكليف ما لا يطاق. وراجع ـ أيضاً ـ المعتمد ١٧٨/١.

٢ـ م، د: محال.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ م: وذلك لأن.

(مسألة)

ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصلاً حالة الأمر.

بل يتوجه الأمر [بالمشروط(١) والشرط](٢)، ويكون مأموراً بتقديم الشرط.

فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الإسلام.

كما يخاطب المحدث بالصلاة، بشرط تقديم الوضوء، والملحد بتصديق الرسول، بشرط تقديم الإيمان بالمرسل.

وذهب أهل الرأي إلى إنكار ذلك(٣).

والخلاف إما في الجواز، وإما في الوقوع.

أما الجواز العقلي فواضح(٤)، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: «بني الإسلام على خمس، وأنتم مأمورون بجميعها، وبتقديم الإسلام من جملتها» فيكون الإيمان مأموراً به لنفسه، ولكونه [شرطاً لسائر](٥) العبادات، كما في المحدث والملحد.

١ـ نهاية ٥٢/ب من ص.

٢ـ م: بالشرط والمشروط.

٣ـ راجع كشف الأسرار ٢٤٣/٤، وفواتح الرحموت ١٢٨/١، تيسير التحرير ١٤٨/٢.

٤ـ ص: فواقع.

٥ـ د: شرط سائر.

فإن منع مانع الجمع(1)، وقال: كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله، والمحدث(2) لا يقدر على الصلاة، فهو مأمور بالوضوء، فإذا توضأ، توجه [عليه - حينئذ](3)- الأمر بالصلاة.

قلنا: فينبغي أن يقال: لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره، لا يعاقب على ترك الصلاة، لأنه لم يؤمر - قط - بالصلاة، وهذا خلاف الإجماع.

وينبغي أن لا يصح أمره بعد الوضوء بالصلاة، بل بالتكبير، فإنه يشترط تقديمه، ولا بالتكبير، بل بهمزة التكبير - أولاً -، ثم بالكاف [ثانياً](4)، وعلى [هذا](5) الترتيب.

وكذلك السعي إلى الجمعة، ينبغي أن لا يتوجه الأمر به، بل(6) بالخطوة الأولى ثم بالثانية.

وأما الوقوع الشرعي، فنقول: كان يجوز أن يخصص خطاب الفروع بالمؤمنين، كما خصص وجوب [بعض](7) العبادات بالأحرار

1ـ م: الجميع.

2ـ نهاية 48/ب من د.

3ـ ساقطة من ص، د.

4ـ ساقطة من ص، د.

5ـ ساقطة من ص، د.

6ـ م: إلا.

7ـ ساقطة من .

والمقيمين والأصحاء والطاهرات دون الحيض.

ولكن، وردت الأدلة بمخاطبتهم، وأدلته ثلاثة:

الأول: قوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين﴾[1] الآية.

فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة، وحذر المسلمين [به][2].

فإن قيل: هذه حكاية قول الكفار، فلا حجة فيها.

قلنا: ذكره الله - تعالى - في معرض التصديق لهم - بإجماع الأمة - وبه يحصل التحذير، إذ لو كان كذباً، لكان قولهم: «عُذبنا لأنا مخلوقون وموجودون»، كيف وقد عطف عليه قوله ﴿وكنا نكذب بيوم الدين﴾ فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه!.

فإن قيل: العقاب بالتكذيب ، لكن غلظ بإضافة ترك[3] الطاعات إليه.

قلنا: لا يجوز أن يغلظ [بترك الطاعات، - كما لا يجوز أن يغلظ][4] بترك المباحات - التي لم يخاطبوا بها.

فإن قيل: عوقبوا لا بترك الصلاة، لكن لإخراجهم أنفسهم -

١ـ سورة المدثر (٤٢).

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ نهاية ٩١ من م.

٤ـ ساقطة من ص، د.

بترك الإيمان - [عن](1) العلم بقبح ترك الصلاة .

قلنا: هذا باطل من أوجه:

أحدها: أنه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل، فإن ترك العلم بقبح ترك الصلاة غير ترك الصلاة ، وقد قالوا: ﴿لم(2) نك من المصلين﴾.

الثاني: أن ذلك يوجب التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر، لأن كليهما استويا في إخراج النفس بالكفر عن العلم بقبح المحظورات، والتسوية بينهما خلاف الإجماع.

الثالث: أن من ترك النظر [والاستدلال ينبغي أن لا يعاقب على ترك الإيمان، لأنه أخرج نفسه بترك النظر](3) عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والإيمان.

فإن قيل: لم نك من المصلين. [أي: من المؤمنين](4) لكن عَرَّفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين، كما قال ﷺ : «نهيت عن قتل

١ـ ساقطة من ص.

٢ـ نهاية ١/٥٣ من ص.

٣ـ ساقطة من د.

٤ـ ساقطة من ص.

المصلين»[1] أي: المؤمنين، لكن عرفهم بما هو شعارهم.

قلنا: هذا محتمل، لكن الظاهر لا يترك[2] إلا بدليل، ولا دليل للخصم.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر، ولا يقتلون النفس التي حرم الله﴾ إلى قوله تعالى ﴿يضاعف له العذاب﴾[3].

فالآية نص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا، لا كمن جمع بين الكفر والأكل والشرب.

الدليل الثالث: انعقاد الإجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول، كما يعذب على الكفر بالله - تعالى -.

وهذا يهدم معتمدهم، إذ قالوا: «لا تتصور العبادة مع الكفر، فكيف يؤمر بها!».

احتجوا: بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه، مع استحالة فعله في الكفر، ومع انتفاء وجوبه لو أسلم، فكيف يجب

١ـ قال المناوي في فيض القدير ٦/٩٢٠: "نهيت عن المصلين" قاله مرتين، وفي رواية البزار: عن ضرب المصلين، وفي رواية: عن قتل المصلين (للطبراني) وله شواهد اهـ. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: فيه عامر بن يساف. وهو منكر الحديث. راجع ٢٩٦/١، وبحثت في المعجم الكبير للطبراني فلم أجده.

٢ـ نهاية ٤٩/أ من د.

٣ـ الآية ٦٨، ٦٩ من سورة الفرقان.

ما لا يمكن امتثاله!.

قلنا: وجب ، حتى لو مات على الكفر عوقب(١) على تركه، لكن إذا أسلم عفي [له](٢) عما سلف، فالإسلام يجب ما قبله.

ولا يبعد نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام!.

فإن قيل: إذا لم تجب الزكاة إلا بشرط الإسلام، والإسلام - الذي هو شرط الوجوب - هو بعينه مسقط، فالاستدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من إيجابه ثم الحكم بسقوطه.

قلنا: لا بعد في قولنا: استقر الوجوب بالإسلام، وسقط بحكم العفو، فليس في ذلك مخالفة نص، ونصوص القرآن دلت على عقاب الكافر المتعاطي للفواحش، وكذا الإجماع دل على الفرق بين كافر قتل الأنبياء والأولياء وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيئاً من ذلك، فما ذكرناه أولى.

فإن قيل: فلم(٣) أوجبتم القضاء على المرتد دون الكافر الأصلي(٤).

قلنا: القضاء إنما وجب بأمر مجدد ، فيتبع(٥) فيه(٦) موجب

١ـ م: لعوقب.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ص: لو.

٤ـ نهاية ٩٢ من د.

٥ـ ص: فاتبع.

٦ـ نهاية ٥٣/ب من ص.

الدليل، ولا حجة فيه، إذ قد وجب(١) القضاء على الحائض ولم تؤمر بالأداء، [وقد يؤمر بالأداء](٢) من لا يؤمر بالقضاء.

وقد اعتذر الفقهاء: بأن المرتد قد التزم - بالإسلام - القضاء، والكافر لم يلتزم.

- وهذا ضعيف، فإن ما ألزمه الله - تعالى - فهو لازم، [سواء](٣) التزمه العبد أو لم يلتزمه، فإن كان يسقط بعد التزامه، فالكافر الأصلي لم يلتزم العبادات وترك المحظورات، فينبغي أن لا يلزمه [ذلك](٤).

١ـ م، د: يجب.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ ساقطة من م، ص.

٤ـ ساقطة من ص، د.

مظهر الأحكام

«الأسباب»

الفن الرابع
من القطب الأول
فيما [يظهر الحكم به][1]. وهو الذي يسمى سببا
وكيفية نسبة الحكم إليه
وفيه أربعة فصول:

١ـ ص: يستمر به الحكم.

الفصل الأول
في
الأسباب

اعلم: أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله - تعالى - في كل حال - لا سيما بعد انقطاع الوحي -، أظهر الله - سبحانه - خطابه لخلقه بأمور محسوسة، نصبها أسباباً لأحكامه، وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام، على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها.

ونعني[1] بالأسباب [- هنا -: «أنها][2] هي التي أضاف الأحكام إليها[3].

كقوله - تعالى -: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾[5].

وقوله - ﷺ -: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»[6].

١ـ نهاية ٤٩/ب من د.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ راجع في معني السبب ـ بهذا التعريف ـ الإبهاج شرح المنهاج ٦٤/١، ونهاية السول ٨٩/١، جمع الجوامع (مع العطار) ١٣٢/١.

٤ـ سورة الإسراء، أية (٧٨).

٥ـ سورة البقرة (٨٥).

٦ـ رواه البخاري فراجع البخاري (مع السندي) ٣٢٧/١، ومسلم (مع النووي) ١٩٠/٧.

وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات، كالصلاة والصوم والزكاة، فإن ما يتكرر الوجوب بتكرره، جدير بأن يسمى سبباً.

أما ما لا يتكرر، كالإسلام والحج، فيمكن أن يقال: ذلك معلوم بقوله - تعالى -: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾(١) وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات، فلا حاجة إلى إضافتها إلى سبب.

ويمكن أن يقال: سبب وجوب الإيمان والمعرفة الأدلة المنصوبة، وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة، ولما كان البيت واحداً، لم يجب الحج إلا مرة واحدة، والإيمان معرفة، فإذا حصلت دامت، والأمر فيه قريب.

هذا قسم العبادات.

وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها.

وأما قسم المعاملات: فلحل الأموال والأبضاع وحرمتها أسباب - أيضاً - ظاهرة، من نكاح، وبيع، وطلاق، وغيره، وهذا ظاهر.

وإنما المقصود: أن نصب الأسباب أسباباً للأحكام - أيضاً - حكم من الشرع.

فلله - تعالى - في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوب الحد عليه.

١- سورة آل عمران، آية (٩٧).

والثاني: نصب الزنا سبباً للوجوب في حقه، لأن الزنا[1] لا يوجب الرجم لذاته وعينه - بخلاف[2] العلل العقلية - وإنما صار موجباً بجعل الشرع إياه موجباً .

فهو نوع من الحكم، فلذلك أوردناه في هذا القطب.

ولذلك يجوز تعليله، ونقول: نصب الزنا علة للرجم، والسرقة علة للقطع، لكذا وكذا، فاللواط في معناه، فينتصب - أيضاً - سبباً ، والنباش في معنى السارق.

وسيأتي تحقيق ذلك في كتاب «القياس».

واعلم: أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء[3] .

وأصل اشتقاقه من الطريق، ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر[4] .

وحده: ما يحصل الشيء عنده لا به[5] .

فإن الوصول بالسير لا بالطريق، ولكن لابد من الطريق،

١ـ نهاية ٥٤/أ من ص.

٢ـ نهاية ٩٣ من م.

٣ـ راجع لمعرفة تفصيل اصطلاح الفقهاء في السبب ـ شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤٤٨/١. وأصول السرخسي ٣٠٤/٢.

٤ـ السبب لغة: كل شيء يتوصل به إلى غيره. والسبب: الحبل.. وجمعه سبوب. راجع لسان العرب ٤٥٨/١.

٥ـ راجع الإحكام للآمدي ٩٨/١، والمراجع السابقة في السبب.

ونزح الماء بالاستقاء، لا بالحبل، ولكن لابد من الحبل، فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع، وأطلقوه على أربعة أوجه:

الوجه الأول - وهو أقربها إلى المستعار منه -: ما يطلق في مقابلة المباشرة.

إذ يقال: إن حافر البئر مع المردّى فيه صاحب سبب، والمردِي صاحب علة، فإن الهلاك بالتردية، لكن عند وجود البئر، فما[1] يحصل الهلاك عنده لا به يسمى سبباً.

الثاني: تسميتهم الرمي سبباً للقتل، من حيث[2] إنه سبب للعة، وهو على التحقيق علة العلة، ولكن لما حصل الموت، لا بالرمي، بل بالواسطة، أشبه ما لا يحصل الحكم إلا به.

الثالث: تسميتهم ذات العلة - مع تخلف وصفها - سبباً كقولهم: «الكفارة تجب باليمين دون الحنث» فاليمين هو السبب، وملك النصاب هو سبب الزكاة، دون الحول، مع أنه لابد منهما في الوجوب.

ويريدون بهذا السبب: ما تحسن إضافة الحكم إليه.

ويقابلون هذا «بالمحل» و «بالشرط» فيقولون: «[ملك][3] النصاب سبب، والحول شرط».

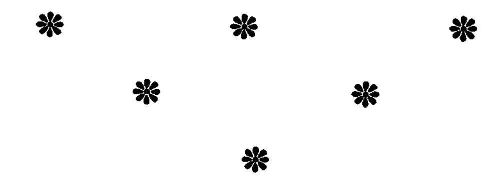
١ـ ص: فكل.

٢ـ نهاية ٥٠/أ من د.

٣ـ ساقطة من ص، د.

الرابع: تسميتهم الموجب سبباً ، فيكون السبب بمعنى العلة.

وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب - في الوضع -: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية، لأنها لا توجب الحكم لذاتها ، بل لإيجاب[1] الله - تعالى - ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة ، فشابهت ما يحصل الحكم عنده[2].



1- م: بإيجاب.

2- نهاية ٥٤/ب من ص.

الفصل الثاني
في
وصف السبب بالصحة والبطلان والفساد

اعلم: أن هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى.

وإطلاقه في العبادات مختلف [فيه](1):

فالصحيح عند المتكلمين: «عبارة عما وافق الشرع، وجب القضاء أو لم يجب».

وعند [أكثر](2) الفقهاء: «عبارة عما أجزأ، وأسقط القضاء».

حتى أن صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين، لأنه وافق الأمر انمتوجه عليه في الحال، وأما(3) القضاء فوجوبه بأمر مجدد، فلا يشتق منه اسم الصحة.

وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء، لأنها غير مجزئة، وكذلك من قطع صلاته بإنقاذ غريق، فصلاته صحيحة عند المتكلم، فاسدة عند الفقيه.

وهذه الاصطلاحات، وإن اختلفت، فلا مشاحة فيها، إذ المعنى

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ نهاية ٩٤ من م.

متفق عليه(١).

وأما إذا أطلق في العقود، فكل سبب منصوب لحكم(٢) إذا أفاد حكمه المقصود منه يقال: «إنه صح»، وإن تخلف عنه مقصوده يقال: «إنه بطل».

فالباطل: «هو الذي لا يثمر»، لأن السبب مطلوب لثمرته.

والصحيح: «هو الذي أثمر».

والفاسد مرادف للباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي - رضي الله عنه - فالعقد: إما صحيح، وإما باطل، وكل باطل فاسد.

وأبو حنيفة أثبت قسماً آخر في العقود، بين البطلان والصحة، وجعل الفاسد عبارة عنه، وزعم أن الفاسد منعقد لإفادة الحكم.

لكن المعني بفساده: أنه غير مشروع بوصفه.

والمعني بانعقاده: أنه مشروع بأصله.

كعقد الربا، فإنه مشروع من حيث [إنه(٣) بيع](٤)، وممنوع

١ـ راجع البحث في هذه المسألة في الإحكام للآمدي ١/١٠٠، والإبهاج ١/٦٧، ونهاية السول ١/٩٧، والمحصول ١ـ١/١٤٢، وتيسير التحرير ٢/٢٣٥، وشرح التلويح ٢/١٢٢، وأصول السرخسي ١/٦٣.

٢ـ ص، د: لحكمه.

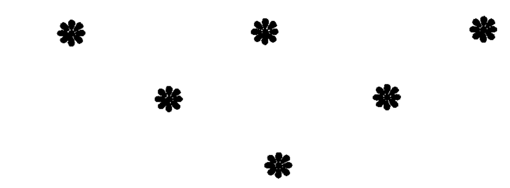
٣ـ نهاية ٥٠/ب من د.

٤ـ ص: كونه بيعاً.

من حيث إنه يشتمل على زيادة في العوض.

فاقتضى - هذا - درجة بين الممنوع بأصله ووصفه - جميعاً - وبين المشروع بأصله ووصفه - جميعاً -(١).

فلو صح له هذا القسم، لم يناقش في التعبير عنه بالفساد، ولكنه ينازع فيه، إذ كل ممنوع بوصفه، فهو ممنوع بأصله [-كما سبق ذكره-](٢).



١ـ راجع مذهب الحنفية في كتبهم الأصولية: أصول السرخسي ٨٠/١، شرح التلويح ٢١٦/١، كشف الأسرار ٢٦٥/١، وتيسير التحرير ٢٣٦/٢.

٢ـ ساقطة من د.

الفصل الثالث

في

وصف العبادة بالأداء والقضاء والإعادة

اعلم: أن الواجب إذا أدى في وقته سمي «أداء».

وإن أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدر سمي «قضاء».

وإن فعل مرة على نوع من الخلل، ثم فعل - ثانياً - في الوقت سمي «إعادة».

فالإعادة: اسم لمثل ما فعل.

والقضاء: اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود.

ويتصدى النظر في شيئين:

أحدهما: أنه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يخترم[1] قبل الفعل، فلو أخر عصى بالتأخير.

فلو أخر وعاش:

قال القاضي - رحمه الله -: [ما يفعله][2] هذا قضاء، لأنه

١ـ نهاية ٥٥/أ من ص.

٢ـ ساقطة من ص، د.

تقدر وقته بسبب غلبة الظن(١).

- وهذا غير مرضي - عندنا -: فإنه لما انكشف [لنا](٢) خلاف ما ظن، زال حكمه، وصار كما لو علم أنه يعيش، فينبغي أن ينوي الأداء، أعني: المريض إذا أخر الحج إلى السنة الثانية، وهو مشرف على الهلاك، ثم شفي.

الثاني: أن الزكاة على الفور، عند الشافعي - رحمه الله - فلو أخَّرَ، ثم أدّى، فيلزم - على مساق كلام القاضي - رحمه الله - كونه(٣) قضاء(٤).

والصحيح: أنه أداء، لأنه لم يعين وقته بتقدير وتعيين.

وإنما أوجبنا البدار بقرينة الحاجة، وإلا فالأداء في جميع الأوقات موافق لموجب الأمر، وامتثال له.

وكذلك من لزمه قضاء صلاة - على الفور -، فأخر(٥)، فلا نقول: إنه قضاء القضاء.

١- النقل عن القاضي في الإحكام للآمدي ٨٢/١، والإبهاج ٨٠/١، جمع الجوامع (مع العطار) ٢٤٦/١. وقد خالف القاضي رأي الجمهور في ذلك.

٢- ساقطة من م، د.

٣- م: أن يكون.

٤- قال النووي في المجموع ٣٣٣/٩: الزكاة - عندنا - يجب إخراجها على الفور، فإن أخر بعد التمكن عصى، وصار ضامناً.

٥- نهاية ٩٥ من م.

ولذلك نقول: [لا](١) يفتقر وجوب القضاء إلى أمر مجدد، ومجرد الأمر بالأداء كاف في دوام اللزوم، فلا يحتاج إلى دليل آخر وأمر مجدد.

فإذا: الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعاً، ثم فات الوقت قبل الفعل.

* * *

دقيقة:

اعلم: أن القضاء قد يطلق مجازاً، [وقد يطلق حقيقة](٢)، فإنه تلو الأداء.

وللأداء أربعة أحوال:

الأولى: أن يكون واجباً، فإذا تركه المكلف عمداً أو سهواً وجب عليه القضاء، ولكن حط المأثم عنه [عند](٣) سهوه على سبيل العفو، فالإتيان بمثله بعده [يسمى](٤) «قضاء» حقيقة.

الثانية: أن لا يجب الأداء، كالصيام في حق الحائض، فإنه

١ـ ساقطة من م، د.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ساقطة من د.

٤ـ ساقطة من ص، د.

حرام، فإذا صامت بعد الطهر، فتسميته «قضاء» مجاز محض، وحقيقته أنه فرض مبتدأ، لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت، منعت من إيجاب الأداء، حتى فات لفوات إيجابه، سمي «قضاء».

وقد أشكل هذا على طائفة، فقالوا: وجب الصوم على الحائض دون الصلاة، بدليل وجوب القضاء.

وجعل هذا الاسم مجازاً أولى من مخالفة الإجماع، إذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية، فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته، وليس الحيض كالحدث، فإن إزالته ممكنة(١).

فإن قيل: فلم تنوي قضاء رمضان؟

قلنا (٢): [إن عَنيتَ بذلك: «أنها تنوي قضاء ما منع الحيض من وجوبه»، فهو كذلك](٣)،

وإن عنيت: «أنه قضاء لما وجب عليها في حال الحيض» فهو خطأ ومحال.

فإن قيل: فلينوي البالغ(٤) القضاء لما فات إيجابه في حالة الصغر.

١ـ م: تمكن. ص: ممكن.

٢ـ نهاية ٥١/أ من د.

٣ـ ص، د: بمعنى: أن سبب امتناع وجوبه حالة عرضت في رمضان فمنعت الوجوب.

٤ـ نهاية ٥٥/ب من ص.

قلنا: لو أمر بذلك لنواه، ولكن لم يجعل فوات الإيجاب بالصبا سبباً لإيجاب فرض مبتدأ بعد البلوغ، كيف والمجاز إنما يحسن بالاشتهار، وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبا، ولعل سبب اختصاص اشتهاره أن الصبا يمنع أصل التكليف، والحائض مكلفة، فهي بصدد الإيجاب.

الحالة الثالثة: حالة المريض والمسافر إذ لم يجب عليهما، لكنهما إن صاما وقع عن الفرض.

فهذا يحتمل أن يقال: إنه مجاز - أيضاً -، إذ لا وجوب، [ويحتمل أن يقال: إنه حقيقة، إذ لو فعله في الوقت لصح منه.

فإذا أخل بالفعل(1). - مع صحته لو فعله -](2)، فهو شبيه بمن وجب عليه وتركه سهواً أو عمداً.

أو نقول: قال الله - تعالى - ﴿فعدة من أيام أخر﴾ فهو على سبيل التخيير، فكان الواجب أحدهما لا بعينه، إلا أن هذا البدل لا

١ـ كذا في النسخة المطبوعة "أخل بالفعل" وهذه العبارة ضمن العبارة الكبيرة الساقطة من ص، د. وفي ظني أن المعنى لا يستقيم إلا بتغييرها إلى "أجَّل الفعل" لأن الإخلال بالفعل يؤدي إلى وجوب "إعادته لا قضائه، نحن نتكلم ـ الآن عن المسافر والمريض وقد أحلا الصلاة إلى الصحة والحضر.. والله أعلم

٢ـ ساقطة من ص، د. وفي هامش المطبوعة قال المصحح: "في بعض النسخ ـ بدل "ويحتمل أن يقال إنه حقيقة": ويحتمل أن يقال إنه واجب، ولكن الرخصة في تأخيره، فهو شبيه... إلخ".

يمكن إلا بعد فوات الأول، والأول سابق بالزمان، فسمى «قضاء» لتعلقه بفواته، بخلاف العتق والصيام في الكفارة، إذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر.

ولكن يلزم على هذا: أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء، لأنه مخير بين التقديم والتأخير، كالمسافر.

والأظهر[1]: أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز.

أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أداؤه الواجب وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به.

ولرمضان خصوص نسبة إلى الصوم، [ليس ذلك][2] [لشوال وغيره][3].

بدليل: أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه، ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته[4]، فإخراجه عن مظنة أدائه - في حق العموم - يوهم كونه قضاء.

والذي يقتضيه التحقيق: أنه ليس بقضاء.

فإن قيل: فالنائم والناسي يقضيان، ولا خطاب عليهما، لأنهما

١- نهاية ٩٦ من م.

٢- ساقطة من ص.

٣- م: لسواه.

٤- راجع تحفة المحتاج شرح المنهاج (مع حاشية الشرواني والعبادي) ٤٥٤/١، وجامع أحكام الصغار ١٣٩/١، ١٦٧.

لا يكلفان.

قلنا: هما منسوبان إلى الغفلة والتقصير، ولكن الله - تعالى - عفا عنهما، وحط عنهما المأثم، بخلاف الحائض والمسافر، ولذلك يجب عليهما الإمساك بقية النهار تشبهاً بالصائمين دون الحائض.

ثم في المسافر مذهبان ضعيفان:

أحدهما: مذهب أصحاب الظاهر: أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله - تعالى -: ﴿فعدة من أيام أخر﴾(١) فلم يأمره إلا بأيام أخر(٢).

- وهو فاسد، لأن سياق الكلام يفهمنا إضمار الإفطار، ومعناه: «من كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر، فعدة من أيام أخر، كقوله - تعالى - ﴿اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه﴾(٣) يعني: فضرب فانفجرت.

ولأن أصحاب رسول الله ﷺ في السفر كانوا يصومون(٤) ويفطرون، ولا يعترض بعضهم على بعض(٥).

١ـ سورة البقرة آية (١٨٥).

٢ـ راجع المحلى لابن حزم ٣٦٤/٦.

٣ـ سورة البقرة آية (٦٠).

٤ـ نهاية ٥٦/أ من ص.

٥ـ متفق عليه، راجع البخاري (مع السندي) ٣٣٣/١، ومسلم (مع النووي) ٢٣٥/٧.

والثاني: مذهب الكرخي[1]: أن الواجب أيام أخر، ولكن لو صام رمضان صح، وكان معجلاً للواجب، كمن قدم[2] الزكاة على الحول.

- وهو فاسد؛ لأن الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه، والمؤدي في أول الوقت الموسع غير معجل، بل هو [مؤد][3] في وقته، كما سبق في الصلاة في أول الوقت.

الحالة الرابعة: حال المريض.

فإن كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالمسافر.

أما الذي يخشى الموت أو الضرر العظيم، فيعصى بترك الأكل، فيشبه الحائض من هذا الوجه.

فلو صام، يحتمل أن يقال: لا ينعقد، لأنه عاص به، فكيف يتقرب بما يعصي به.

ويحتمل أن يقال: إنما عصى بجنايته على الروح، التي هي حق الله -تعالى- فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة، يعصي

١- الكرخي: عبيد الله بن الحسن بن دلأل بن دَلهم. ولد بكرخ جُدّان سنة ٢٦٠هـ ودرس ببغداد، وانتهت إليه رأسة الحنفية في عصره، وكان من المعتزلة له في الأصول رسالة مطبوعة ذكر فيها الأصول التي عليها مدار مذهب أبي حنيفة، توفي ببغداد سنة ٣٤٠هـ. راجع: الفتح المبين ١/١٨٦، والجواهر المضية ٢/٤٩٣.

٢- نهاية ٥١/ب من د.

٣- ساقطة من ص، د.

لتناوله حق[1] الغير.

ويمكن أن يقال: قد قيل للمريض «كل» فكيف يقال له: «لا تأكل» وهو معنى الصوم، بخلاف الصلاة والغصب.

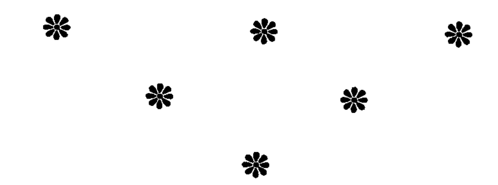
ويمكن أن يجاب: بأنه قيل له: «لا تهلك نفسك»، وقيل له: «صم»، فلم يعص من حيث إنه صائم، بل من حيث سعيه في الهلاك.

ويلزم عليه: صوم يوم النحر، فإنه نهي عنه لترك إجابة الدعوة إلى أكل القرابين والضحايا، وهي ضيافة الله - تعالى -.

ويعسر الفرق بينهما جداً.

فهذه احتمالات يتجاذبها المجتهدون.

فإن قلنا: «لا ينعقد صومه»، فتسمية تداركه «قضاء» مجاز محض، كما في حق الحائض، وإلا فهو كالمسافر[2].



١ـ ص: مال.

٢ـ نهاية ٩٧ من م.

الفصل الرابع
في
العزيمة والرخصة

اعلم: أن [العزيمة مأخوذة من العزم](١).

والعزم، عبارة عن: «القصد المؤكد(٢)» قال الله - تعالى - ﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾(٣) أي: قصداً بليغاً(٤).

وسمي بعض الرسل «أولي العزم»(٥) لتأكيد قصدهم في طلب الحق.

والعزيمة - في لسان حملة الشرع -: «عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله - تعالى -»(٦).

والرخصة - في اللسان -: «عبارة عن اليسر والسهولة» يقال: «رخص السعر» إذا تراجع وسهل الشراء(٧).

١- ساقطة من م، ص.

٢- د: الوكيد.

٣- سورة طه آية (١١٥).

٤- راجع لسان العرب ٣٩٩/١٢، القاموس المحيط ١٥١/٤.

٥- أولو العزم من الرسل، هم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد - عليهم الصلاة والسلام -. وهناك أقوال أخرى في من هم... راجع أحكام القرآن للقرطبي ٢٢٠/١٦.

٦- يراجع في تعريف العزيمة كتب الأصول، كالمحصول ١-١٥٤/١، والإحكام للآمدي ١٠١/١، ونهاية السول ١٢٠/١، وشرح العضد ٨/٢.

٧- في لسان العرب: الرَّخص: الشيء الناعم اللين. والرُّخص: ضد الغلاء. راجع ٤٠/٧.

وفي الشريعة: «عبارة عما وسِّعَ للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه، مع قيام السبب المحرم»(١).

فإن ما لم يوجبه الله - تعالى - علينا من صوم شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة.

وما أباحه - في الأصل - من الأكل والشرب لا يسمى رخصة.

ويسمى تناول الميتة رخصة.

وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة.

وعلى الجملة: فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازاً:

فالحقيقة في الرتبة العليا(٢)، كإباحة النطق(٣) بكلمة الكفر بسبب الإكراه، وكذلك إباحة شرب الخمر وإتلاف مال الغير بسبب الإكراه والمخمصة، والغصص بلقمة لا يسيغها إلا الخمرة التي معه.

وأما المجاز البعيد عن الحقيقة، فكتسمية ما حط عنا من الإصر والأغلال التي وجبت على من قبلنا في(٤) الملل المنسوخة رخصة، وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة، وهذا لما أوجب على غيرنا، فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق اسم الرخصة تجوزاً، فإن الإيجاب على غيرنا ليس تضييقاً في حقنا، والرخصة

١ـ المراجع السابقة في تعريف العزيمة.

٢ـ د: الأولى.

٣ـ نهاية ٥٦/ب من ص.

٤ـ نهاية ٥٢/أ من د.

فسحة في مقابلة التضييق.

ويتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة، وبعضها أقرب إلى المجاز:

منها: القصر والفطر في حق المسافر.

وهو جدير بأن يسمى رخصة [حقيقة](1)، لأن السبب هو شهر رمضان، وهو قائم، وقد دخل المسافر تحت قوله - تعالى -: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾(2)، وأخرج عن العموم بعذر وعسر.

أما التيمم عند عدم الماء، فلا يحسن تسميته رخصة، لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه، فلا يمكن أن يقال: «السبب قائم» مع استحالة التكليف، بخلاف المكره على الكفر والشرب، فإنه قادر على الترك.

نعم، تجويز ذلك عند المرض، أو الجراحة، أو بعد الماء عنه، أو بيعه بأكثر من ثمن المثل - رخصة.

بل التيمم عند فقد الماء، كالإطعام عند فقد الرقبة، وذلك ليس برخصة، بل أوجبت الرقبة في حالة، والإطعام في حالة، فلا نقول: السبب قائم عند فقد الرقبة.

بل الظهار سبب لوجوب العتق في حالة، ولوجوب الإطعام في حالة.

1- ساقطة من ص.

2- سورة البقرة، آية (185).

فإن قيل: إن كان سبب وجوب الوضوء مندفعاً عند فقد الماء، فسبب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك، فكأنّ المحرّم محرم [عليه][1] بشرط انتفاء الخوف.

قلنا: المحرم في الميتة الخبث، وفي الخمر الإسكار، وفي الكفر كونه جهلاً بالله - تعالى - أو كذباً عليه، وهذه المحرمات[2] قائمة، وقد اندفع حكمها بالخوف.

فكل تحريم اندفع بالعذر والخوف - مع إمكان تركه يسمى اندفاعه رخصة، ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة، بأن يجعل انتفاء العذر شرطاً مضموماً إلى الموجب.

فإن قيل: فالرخص تنقسم إلى:

- ما يعصي بتركه، كترك أكل الميتة، والإفطار عند خوف الهلاك.

- وإلى ما لا يعصي، كالإفطار والقصر وترك كلمة الكفر وترك قتل من أكره على قتل نفسه[3].

فكيف يسمى ما يجب الإتيان به رخصة، وكيف نفرق بين البعض والبعض؟

قلنا: أما تسميته رخصة - وإن كانت واجبة - فمن حيث أن

١ـ ساقطة من م، د.

٢ـ نهاية ٩٨ من م.

٣ـ نهاية ٥٧/أ من ص.

فيه فسحة، إذ لم يكلف إهلاك نفسه بالعطش، وجوز له تسكينه[١] بالخمر، وأسقط عنه العقاب.

فمن حيث إسقاط العقاب عن فعله، هو فسحة ورخصة، ومن حيث إيجاب العقاب على تركه، هو عزيمة.

وأما سبب الفرق، فأمور مصلحية رآها المجتهدون، وقد اختلفوا فيها:

فمنهم من لم يجوز الاستسلام للصائل[٢].

ومنهم من جوز، وقال: قتل غيره محظور كقتله، وإنما جوز له نظراً له، وله أن يسقط حق نفسه إذا قابله مثله، وليس له أن يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة وخمر، فإن حفظ المهجة أهم - في الشرع - من ترك الميتة والخمر في حالة نادرة.

ومنها السلم[٣]، فإنه بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال، فقد يقال: «إنه رخصة»، لأن عموم نهيه ﷺ في حديث حكيم بن

١ـ نهاية ٥٢/ب من د.

٢ـ في تكملة المجموع ٢٤٧/١٩: الاستسلام للصائل ـ وهو المعتدي ـ فيه وجهان: ـ لا يجوز، بل عليه دفعه وقتاله، لقوله تعالى ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾. ـ الوجه الثاني: يجوز الاستسلام، لأن عثمان ـ رضي الله عنه ـ لم يدافع عن نفسه، ولأنه ينال به الشهادة. وفي تحفة المحتاج ١٨٤/٩: ولا يجب دفعه في الأظهر.

٣ـ السلم: بيع موصوف في الذمة، ببدل يعطى عاجلاً. راجع نيل الأوطار للشوكاني ٣٤٣/٥.

حزام: «عن بيع ما لا ليس عنده»(١) يوجب تحريمه، وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم.

ولا شك في أن تزويج الآبقة يصح، ولايسمى ذلك رخصة، فإذا قوبل ببيع الآبق، فهو رخصة(٢)، لكن قيل: النكاح عقد آخر، فارق شرطه شرط البيع، فلا مناسبة بينهما.

ويمكن أن يقال: السلم عقد آخر، فهو بيع دين، وذلك بيع عين، فافترقا، وافتراقهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالرخص، فيشبه أن يكون هذا مجازاً، فقول الراوي: «نهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، وأرخص في السلم» تجوز في الكلام.

واعلم: أن بعض أصحاب الرأي [قالوا](٣):

حد الرخصة: أنه الذي أبيح مع كونه حراما.

- وهذا متناقض، فإن الذي أبيح لا يكون حراماً.

١- رواه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة وغيرهم، فراجع سنن أبي داود (مع المعالم) ٧٦٩/٣، والنسائي (مع السيوطي) ٢٨٩/٧، والترمذي (مع التحفة) ٤٣٠/٤، وقال حديث حسن، صحيح ابن ماجة ١٣/٢ وقال الألباني: صحيح وصححه ابن حزم.. فراجع إرواء الغليل ١٣٢/٥، وحكيم بن حزام بن خويلد، أمه صفية بنت زهير بن الحارث عمته خديجة زوج النبي ﷺ ولد قبل الفيل بثلاثة عشر سنة. حكي أنه ولد داخل الكعبة. أسلم عام الفتح، وكان من المؤلفة، مات سنة ٦٠هـ وعمره مائة وعشرون. راجع الإصابة ٣٤٩/١.

٢- م: فسحة.

٣- ساقطة من ص.

حزام: «عن بيع ما لا ليس عنده»(١) يوجب تحريمه، وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم.

ولا شك في أن تزويج الآبقة يصح، ولايسمى ذلك رخصة، فإذا قوبل ببيع الآبق، فهو رخصة(٢)، لكن قيل: النكاح عقد آخر، فارق شرطه شرط البيع، فلا مناسبة بينهما.

ويمكن أن يقال: السلم عقد آخر، فهو بيع دين، وذلك بيع عين، فافترقا، وافتراقهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالرخص، فيشبه أن يكون هذا مجازاً، فقول الراوي: «نهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، وأرخص في السلم» تجوز في الكلام.

واعلم: أن بعض أصحاب الرأي [قالوا](٣):

حد الرخصة: أنه الذي أبيح مع كونه حراما.

- وهذا متناقض، فإن الذي أبيح لا يكون حراماً.

١ـ رواه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة وغيرهم، فراجع سنن أبي داود (مع المعالم) ٧٦٩/٣، والنسائي (مع السيوطي) ٢٨٩/٧، والترمذي (مع التحفة) ٤٣٠/٤، وقال حديث حسن، صحيح ابن ماجة ١٣/٢ وقال الألباني: صحيح وصححه ابن حزم.. فراجع إرواء الغليل ١٣٢/٥، وحكيم بن حزام بن خويلد، أمه صفية بنت زهير بن الحارث عمته خديجة زوج النبي ﷺ ولد قبل الفيل بثلاثة عشر سنة. حكي أنه ولد داخل الكعبة. أسلم عام الفتح، وكان من المؤلفة، مات سنة ٦٠هـ وعمره مائة وعشرون. راجع الإصابة ٣٤٩/١.

٢ـ م: فسحة.

٣ـ ساقطة من ص.

فتحذق(1) بعضهم، وقال: «ما أرخص فيه مع كونه حراما»(2).

- وهو مثل الأول، لأن الترخيص إباحة - أيضاً -.

وقد بنوا [هذا](3) على أصلهم(4)، إذ قالوا: الكفر قبيح لعينه، فهو حرام، فبالإكراه رخص له فيما هو قبيح في نفسه، وعن هذا: لو أصر، ولم يتلفظ بالكفر، كان مثاباً.

وزعموا: أن المكره على الإفطار، لو لم يفطر يثاب، لأن الإفطار قبيح، والصوم قيام بحق الله - تعالى -.

والمكره على إتلاف المال - أيضاً - لو استسلم، قالوا: يثاب.

والمكره على تناول الميتة وشرب الخمر، زعموا: أنه يأثم إن لم يتناول.

وفي هذه التفاصيل نظر فقهي، لا يتعلق بمحض الأصول.

والمقصود: أن قولهم: «إنه رخص في الحرام» متناقض، لا وجه(5) له، والله - تعالى - أعلم.

وقد تم النظر في القطب الأول، وهو النظر في حقيقة(6)

1- م: وحذق.

2- راجع تعريفات الرخصة عند الحنفية في أصول السرخسي 117/1، وكشف الأسرار 298/2، وتيسير التحرير 228/2، وشرح التلويح 128/2.

3- ساقطة من ص.

4- ص: أصولهم.

5- نهاية 99 من م.

6- نهاية 57/ب من ص.

الحكم وأقسامه.

فلننظر - الآن - في مثمر الحكم، وهو الدليل.

❋ ❋ ❋

❋ ❋

❋

تنبيه من المحقق :

بنهاية الكلام عن الرخصة ينتهي الجزء الأول وسيتلوه الجزء الثاني - وهو خاص بالأدلة - بحسب التجزئة التي رأيتها. حيث وضعت المقدمات المنطقية والقطب الأول - وهو الأحكام - في الجزء الأول، والقطب الثاني - وهو الأدلة - في الجزء الثاني، والقطب الثالث - وهو طرق الاستنباط - في الجزء الثالث، والقطب الرابع - وهو في المجتهد والمقلد - في الجزء الرابع.

مع العلم أن الإمام الغزالي لم يجزيء كتابه، والنسخ القديمة المطبوعة بأجزاء معينة هي من عمل الذي قام بطبع الكتاب وإخراجه.

الفهرس

فهرس موضوعات الجزء الأول

من كتاب « المستصفــى »

خطبة الكتاب

صدر الكتاب

ويشتمل على أربعة موضوعات.

المقدمة

ووجه تعلق الأصول بها

مقدمة الكتاب

الدعامة الأولى
في الحد

الفن الثاني
من دعامة الحد
في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة

الدعامة الثانية
من مدارك العقول
في البرهان الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر

الفن الثاني
في المقاصد

القطب الأول
في
الثمرة ـ وهي الحكم ـ

الفن الثاني
أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين

الفن الثالث
من القطب الأول
في
أركان الحكم

الفن الرابع
من القطب الأول

فيما يظهر به الحكم، وهو الذي يسمى «سبباً»
وكيفية نسبة الحكم إليه

وفيه أربعة فصول:

ملاحظة : ستكون الفهارس التفصيلية لهذا الجزء في نهاية الجزء الرابع.